Schmoll

Die Busslehre der Frühscholastik.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

P. Polykarp Schmoll, O.F.M.

Von der hochw. theologischen Fakultät der Universität München gekrönte Preisschrift.

MÜNCHEN 1909.
VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL.)

K. B. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn, Erlangen.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

§ 1. Allgemeines über die Busstheorie der Vorscholastik.

Seitdem die evangelische und apostolische Busspredigt als zündender Funke in die Herzen gefallen, hat die praktische Uebung der Busse ganz bestimmte Formen im kirchlichen Leben ausgelöst. Stets wirken ja gegebene Bedingungen auf die Ausgestaltung einer Idee, und hinwiederum tragen die Verhältnisse zur Klärung der Idee selbst bei. So können wir in der Kirche von Anfang an ganz bestimmte Bussanschauungen finden, die in der Praxis und an der Praxis sich messen konnten. Gleichwohl jedoch entdecken wir keine fertige, systematische Theorie der Busse oder des Busssakramentes. Eine solche ward erst möglich, als die Versuche gemacht wurden, die soteriologischen Wahrheiten systematisch mit der ganzen Sakramentenlehre in Beziehung zu bringen und Gnade und Sakrament, innergöttliches und äussermenschliches Wirken im ganzen des theologischen Systems zu untersuchen. Das geschah mit dem Aufblühen der Scholastik seit dem 12. Jahrhundert. Da tritt uns scheinbar ganz unvermittelt in der Frühscholastik eine bunte Menge von Theorien entgegen, und während eines Zeitraumes von nicht ganz zwei Jahrhunderten ist der Sakramentsbegriff der Busse Gegenstand lebhaftester Kontroverse.

Morinus[1] zählt nicht weniger als neun bezw. zwölf verschiedene Theorien in dieser Periode. So eigenartig auf

---

[1] Morinus Joan. Commentar. hist. de disciplina in administr. sacram. poenit. l. 8, 2 p. 503 sq. (ed. Paris 1651). — Vgl. die Klassifikation dieser Theorien bei Buchberger, Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. B. 1901, S. 32 f.

den ersten Anblick das Gemisch und Gewirre solcher subjektiven Anschauungen und Schulmeinungen erscheint, so wichtig ist es für eine gerechte Würdigung dieser Theologie, den Grundzug aufzudecken und die Kräfte nachzuweisen, die hier massgebend waren. Noch mehr; es liegt im Interesse der geschichtlichen Wahrheit selbst, eine klare Scheidung zu treffen zwischen dem, was die spätere Theologie Traditionelles übernommen, und dem, was sie Eigenartiges geschaffen. Es mag immerhin der Fall sein, dass mancher Lösungsversuch vom Standpunkt der entwickelten Theorie aus als missglückter zu bezeichnen ist, in der Kette der begrifflichen Vermittlung konnte er ein wichtiges Mittelglied bedeuten. Wie kam es auf einmal zu einer Theorie der Busse? Lag dafür ein Bedürfnis vor? Und welcher Art war dasselbe? Waren innere, waren äussere Gründe massgebend? Was führte schliesslich zu einer befriedigenden Lösung? Solche Fragen harren der Beantwortung schon gleich beim Eingang in die frühscholastische Busslehre.

Den Schlüssel dazu muss uns die allgemeine Betrachtung über die Theologie vor der Hochscholastik an die Hand geben.

Seitdem nicht bloss die Koriphäen der Scholastik, sondern auch deren Vordermänner auf ihre Leistungen in der theologischen und spekulativen Wissenschaft geprüft werden, hat sich die Ueberzeugung Bahn gebrochen, dass die Vorarbeiten der Frühscholastik für die grossen Männer der Schule ebenso notwendig waren, als sie sich methodisch und prinzipiell von dieser neuen Richtung unterscheiden. Nach einer doppelten Seite ist die frühscholastische Theologie zu betrachten. Nach rückwärts ist sie in gerader Linie die Fortsetzung der augustinischen Gedankenwelt, insbesondere auch mit dem Einschlage der Betrachtungsweise eines Gregor des Grossen, nach vorwärts tritt sie bereits in Fühlung mit dem Aristotelismus, doch so, dass für die theologische Denkweise der Augustinismus noch bei Alexander von Hales und Bonaventura ausschlaggebend ist. Daraus erklärt sich der eigenartige Charakter der Gnaden- und Sakramenten-

lehre dieser älteren Periode. Aufgebaut auf das augustinisch-gregorianische Traditionsmaterial bewegt sich diese im Ideenkreise der patristischen Zeit. Gleichviel welcher Richtung man zuneigte, augustinisch dachte Anselm wie Abälard, Hugo wie der Lombarde. Seit dem 13. Jahrhundert jedoch schoben sich den augustinischen Begriffen anfangs in leisen Spuren, aber allmählich in gesteigertem Grade die aristotelischen Begriffsschemen unter. Dieser Wandel war namentlich für die Vorstellung vom göttlichen Gnadenwirken und vom Zustandekommen des sakramentalen Effektes bei der Busse, wie wir sehen werden, von weittragender Bedeutung.

Zunächst bedarf die vorscholastische Busslehre einer kurzen Würdigung.

Seit der karolingischen Zeit waren verschiedene Theologen veranlasst, gewisse Lehrpunkte der kirchlichen Busse herauszustellen [1]. Das waren aber kaum mehr als dürftige Ansätze einer Theorie und an sich zu unbedeutend, als dass sie eine zureichende Erkläklärung für die kommende Entwicklung bieten könnten. Nur aus der Geschichte der Busspraxis, aus der Gesamtauffassung des kirchlichen Lebens überhaupt und aus den Wandlungen der Disziplin lässt sich ein Verständnis für die fragliche Erscheinung gewinnen.

Es ist ja anerkannte Tatsache, dass sich im kirchlichen Busswesen während der ersten elf Jahrhunderte manche Aenderung als notwendig erwies, dass die Bussmittel bestimmten Anschauungen gegenüber sich verschieden gestalteten. Für jeden, der Form und Wesen auseinanderzuhalten versteht, hat diese Erscheinung nichts Befremdendes [2]. Die Kontinuität des katholischen Dogmas blieb gewahrt in dem seit den Tagen der Urkirche geltenden Axiom: Nur durch die Kirche erlangt der Sünder s i c h e r e Versöhnung mit Gott. Diese Wahrheit lag der kirchlichen Handhabung des

---

[1] Heiner, AkKR. 83, 419.

[2] Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte, Würzburg 1902. Heiner, AkKR. 83, 411—45; 653—80.

Busswesens in jeder Form zugrunde[1]; mit anderen Worten: die kirchliche Schlüsselgewalt war und blieb der Kristallisationspunkt, um den sich die wesentlichen, unabänderlichen wie die mehr akzidentellen Akte des Bussvollzuges zusammenschlossen[2].

Wie in der Verwaltung des Taufsakramentes, so waren auch hier die verschiedenen Handlungen nur auf ein Ziel hingeordnet. Dort will der Sünder in die Kirche eintreten: er findet Aufnahme im Katechumenenstand; hier will der Gefallene die Gnadengemeinschaft wieder gewinnen: er tritt in den Büsserstand; die Satisfaktion, die sich öffentlich oder geheim vollzog, Absolution und Rekonziliation, öffentliches und geheimes Bekenntnis, alles sollte dazu dienen, den reuigen Büsser zu einem heiligen Gliede des irdischen und damit auch des himmlischen Gottesreiches zu machen. Als unerlässlich gelten Reue, Beicht und Genugtuung von seiten des Sünders. Seit Gregor dem Grossen kehrt die Forderung dieser Dreiheit von Akten stereotyp wieder[3]; compunctio oder contritio cordis, confessio oris (seltener exomologesis), satisfactio operis, auch emendatio, correctio, sanatio bleiben stehende theologische Termini[4]. Da nun das Hauptproblem der Scholastik die Frage nach den Beziehungen zwischen Reue und Beicht bezw. Absolution bildet, so gilt es in erster Linie festzulegen, inwieweit aus

---

[1] Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Qu.Sch. 1897, S. 21—69; Vacandard, Le pouvoir de clefs et la confession sacramentelle, Rev. du Clergé français 1898—99, 1905; K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrh. (Abhandlungen f. Weizsäcker 1892), S. 292. — Anders Harnack, Dogmengeschichte III³, 301 und Götz in ZKG. XV (1895) S. 321 ff.

[2] Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence (Revue d'histoire et de la littérature rélig. II p. 306—44; 496—524), worin eine besonnene Kritik der einseitigen Schlussfolgerung des Leaschen Werkes: A history of auricular Confession, Philadelphia 1896 gegeben ist.

[3] Gregorius l. 6 in I Reg. c. 2, 23 Tria in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente, videlicet conversio mentis, confessio oris, vindicta peccati.

[4] Vgl. Radulph Ardens, † 1101 (Migne 155, 1810): actio poenitentiae fit in corde, ore et opere, corde per contritionem, ore per confessionem, opere per satisfactionem.

der patristischen Zeit hierfür eine Grundlage oder ein bestimmtes Zeugnis vorlag. Gestützt auf die patristische Theologie lehrte die Vorscholastik ebenso die Wichtigkeit der conversio ad Deum, der compunctio, als sie weiterhin das Eingreifen der apostolischen Schlüsselgewalt betonte. Für den ersten Punkt waren ausschlaggebend die vielen Stellen aus den Propheten und Psalmen, die von der Herzensbekehrung sprachen; die Forderung der Bekenntnispflicht ward wieder aus vielen Psalmworten herausgelesen [1] und insbesondere im Kommentar über die Erteilung der Schlüsselgewalt vertreten [2]. Seit Walafried Strabo gilt namentlich der Text des Johannesevangeliums (Kap. 20, 23), als klassische Stelle für die Sündenvergebung im Busssakrament [3]. Man darf sich nun nicht vorstellen, als ob in der älteren Zeit nicht das Bedürfnis empfunden worden wäre, das Verhältnis der Reue zur Lossprechung, der Akte des Sünders zur Wirkung der Schlüsselgewalt, des inneren Faktors der Gnade zum äusseren der sakramentalen Handlung, mit einem Worte der subjektiven zur objektiven Heilswirkung zu erfassen. Schon frühzeitig beschäftigten sich die Väter mit diesem Problem, und zwar bot ihnen in der Regel die exegetisch-allegorische Erklärung der Lazaruserweckung und der Leprosenheilung Gelegenheit, sich hierüber zu äussern; insbesondere waren es Ambrosius, Augustin und Gregor der Grosse, welche hier das Zusammenwirken der erweckenden, bezw. reinigenden und heilenden göttlichen Gnade mit der gottgewollten apostolischen Lösegewalt d. h. der Mithilfe des Priesteramtes und autoritativen Erklärung der von Gott gewirkten Reinigung symbolisiert sahen [4].

---

[1] Vgl. Alkuin, ep. 112 (M. 100, 337).

[2] Turmel, Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente [3], Paris 1904 p. 143.

[3] Früher wurde Jo. 20, 21 ff. auch auf die Sündenvergebung in der Taufe bezogen, vgl. Schanz, l. c. S. 30 ff. — Strabos glossa ordinaria zur Schrift bildet für die Scholastiker die auctoritas in der Exegese, also auch der Binde- und Lösegewalt: vgl. Biblia sacra ed. Basil. (1508), pars V, fol. 52.

[4] Ambrosius, De poen. II, 7 (M. 16, 531); Greg. in ev. II, 26, 6 (M. 76, 1200); Aug. serm. 352, 3, 8 (M. 39, 1558).

Das war nun allerdings keine wissenschaftliche Exegese, aber es kam damit doch zum Ausdruck, dass göttlicher und menschlicher Faktor für das Ganze des Bussvollzuges zur Geltung kommen müssen. Weiter ging die Problemstellung für die ältere Theologie überhaupt nicht, weil sie die Wirksamkeit eines Sakramentes spekulativ oder abstrakt zu erörtern keinen Anlass hatte. In obigen Aeusserungen dürfen wir infolgedessen keine Lösung für die Theorie suchen, wir können aber und müssen in ihnen den Ausdruck des gläubigen, allerdings noch unentwickelten Bewusstseins vom Inhalt der christlichen Lehre sehen.

Gerade jene beiden Allegorien gehören sozusagen zum eisernen Bestande der frühscholastischen Busstheorie. Die mittelalterliche Theologie war nicht kritisch genug gerichtet um hier Schale und Kern zu sondern, und so bildeten diese patristischen Anschauungen wie manches andere untheologische Traditionsmaterial für den Fortgang der Entwicklung eher eine Belastung und ein Hemmnis als einen Vorteil; freilich fanden die späteren Scholastiker von anderswoher schliesslich Gründe genug, um über diese auctoritates hinwegzukommen.

§ 2. Aeussere Entwicklung und Lehrbestand der Busse bis zur Frühscholastik.

1. Aeussere Verhältnisse gaben, seitdem eine Reihe von Nationen in die Kirche eingetreten war, alsbald Anlass die wesentlichen und unwesentlichen Bestandteile der kirchlichen Busshandhabung auseinanderzuhalten, um letztere, wenn die Umstände es verlangten, ganz oder teilweise fallen zu lassen, erstere dagegen um so mehr zu betonen. Die karolingischen Reformkonzilien und Alkuins Tätigkeit sind unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Nationale Anschauungen, teilweise auch germanische Rechtsbegriffe trafen nur teilweise mit dem Charakter der öffentlichen Bussdisziplin zusammen; darum erfuhr zunächst die äussere Seite derselben eine teilweise Umbildung; das mehr öffentliche Verfahren trat in den Hintergrund, und dem-

entsprechend fiel ein um so stärkeres Gewicht auf die inneren Momente, die das Sakrament konstituierenden Akte der Reue, Beicht und Satisfaktion. So hatte ein Alkuin Gelegenheit, die Beichtpflicht einzuschärfen [1]. Er erscheint dabei sozusagen als erster Theologe der Beicht.

Da sich im westgotischen Gebiete Widerspruch gegen die Beicht erhob, legte er den Charakter der Beicht als kirchlichen Heilsmittels unter Berufung auf das Evangelium, insbesondere Matth. 18, 18 dar: in der Beicht ist der Priester der von Gott bestimmte Vermittler der Gnade, der Fürsprecher, reconciliationis adjutor, gottbestellter testis confessionis. Kraft der innergöttlichen Gnade und der Absolution erfolgt die Tilgung der Sünde [2]. „Crede mihi, totum veniale erit, quod peccasti, si confiteri non erubesces“ sagt eine andere Stelle [3].

Was vor Alkuin bereits Isidor von Sevilla in ähnlicher Weise ausgesprochen hatte, wiederholt nach ihm Rabanus Maurus [4]: ‚confessio antecedit, remissio sequitur‘. Im allgemeinen ist auch in dieser theologischen Sprachweise nicht mehr ausgesagt als in der altchristlichen Anschauung: das Zusammenwirken Gottes und seiner Amtsträger ist eine Gewähr der erlangten Verzeihung; während die alte Bussordnung letztere in der Uebernahme und Abtragung der Bussleistung verwirklicht sah und dementsprechend die Stellung der Absolution und Rekonziliation bestimmte, erhielt von jetzt ab die Beicht diesen Akzent. Die Betätigung der Schlüsselgewalt als solche ward dadurch nicht berührt. Der richterliche Urteilsspruch der Kirche blieb nach wie vor das wesentliche Moment der sakramentalen Handlung. Das Zurücktreten der Satisfaktionen wirkte hier zum Teil als verursachen-

---

[1] Alkuin ep. 112 M. 100, 337; MG. epp. IV, 216. Vgl. Loofs, DG.[4] 1906 S. 486; Turmel, l. c. p. 320.

[2] l. c. M. 100, 339: (debemus) sacerdotali ministerio, divina operante gratia, ab omnibus ablui peccatis.

[3] Alkuin, De virt. et vit., M. 101, 622.

[4] De cleric. institut. II, 14 ed. Knöpfler, Monach. 1900 p. 92 (Isidor. etym. VI, 19, M. 82, 255. 258).

der Faktor, teilweise war es die Folge der Betonung der Bekenntnispflicht. Zunächst blieb noch der Grundsatz in Geltung: publica peccata publico egent remedio, occulta occulto[1], allein bis zum 12. Jahrhundert verlor er immer mehr an Bedeutung. Einmal nämlich erhielt der Kreis der Sünden, welche als publica et enormia betrachtet wurden, nach Umfang und Inhalt eine Einschränkung[2]. Ferner schufen die Bussbücher neue Gesichtspunkte: sie zogen nicht mehr das Gesamtleben des Sünders in die Bussleistung herein[3] und begünstigten deren Umtausch durch das System der Redemtionen und Kommutationen[4]. An sich fielen diese Busssätze mit den essentiellen Akten der kanonischen Busse nicht zusammen, wirkten aber abgesehen von einem grossen erzieherischen Erfolg schliesslich lähmend auf die ernste Bussauffassung: das Ueberhandnehmen dieser Literatur und die damit zutage tretende Ungleichheit der Bussleistungen führten zu Unordnung und Verwirrung und zur Unterschätzung der Satisfaktionen überhaupt. Nach dieser Seite hin war deren allmähliches Verschwinden ein Segen.

Von anderer Seite gewann der Ernst der Bussauffassung neue Nahrung. Die Satisfaktionen konnten zurücktreten, sie erhielten ihre Stelle schliesslich nach der Rekonziliation[5]; allein damit war in gewissem Sinne Raum für die Innerlichkeit der Busse gewonnen. Besonderen Einfluss zeitigten hier die Kreuzzüge. Die Gewährung von Ablässen und die Erteilung der Absolution bezw. Rekonziliation vor der Bussleistung begünstigte die Entwicklung der Privatbusse, erweiterte den Kreis der geheimen Beicht und förderte über-

---

[1] Vgl. Benedikt Lev. Capit. M. 97, 715.

[2] Vgl. Die Umbildung der früheren peccata capitalia in die 8 Hauptsünden bei Zöckler, Bibl. u. kirchengesch. Studien, München 1897 u. Gothein, Die Todsünden (Archiv f. Religionswissenschaft X, 416).

[3] Schmitz, Busse u. kanon. Bussverfahren II, 116.

[4] Königer, Burchard von Worms S. 136 u. Cäsarius v. H. S. 98.

[5] K. Müller, l. c. S. 298. Königer, Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach, München 1906 S. 26; Schanz, Lehre von den Sakramenten, S. 592.

haupt den öfteren Gebrauch dieses Sakramentes[1]. Freilich waren bei der Möglichkeit des Missbrauches die Klagen über das Schwinden der alten Bussstrenge nicht unberechtigt, wie wir sie z. B. bei einem Gerhoh von Reichersberg[2] († 1169) finden.

2. Diesen Stand der frühmittelalterlichen Bussanschauungen gibt die pseudo-augustinische Schrift de vera et falsa poenitentia[3]. Nach ihr ist die Busse ein allgemeines heilsnotwendiges Mittel der Sündentilgung[4]; wer ohne Reue und Beicht stirbt, entgeht dem Verderben nicht; alle auf Erden nicht geleistete, in der Busse auferlegte Satisfaktion muss im Fegfeuer nachgeholt werden[5]. Der Priester fungiert, wie die ganze Tradition lehrte, als Mittler zwischen Gott und dem Sünder; als nuntius Dei gibt er die Vergebung[6]. Gerade in der Beicht, die vor ihm abgelegt wird, äussert sich die sündentilgende Kraft der Busse; ja selbst das dem Laïen anvertraute Sündenbekenntnis wird heilswirksam ex desiderio sacerdotis[7]. Man hat dieser Schrift einen grossen Einfluss auf die Gestaltung

---

[1] Gottlob, Kreuzablass und Almosenablass, Stuttgart 1906 S. 29, 73—74.

[2] M. 194, 1288.

[3] M. 40, 1113—30 (inter op. S. Aug.); neuere Untersuchungen hierüber: Müller, Umschwung in der Lehre von der Busse l. c. S. 292—99 u. Theol. Lit.-Z. 1898 S. 327—31; Pijper, Geschiedenis der Boete en Biecht in die christelijke Kerk 1896; Lea, l. c. I, 209; Loofs, DG.[4] 1906 S. 489; Vacant, „Absolution“ im Dict. Theol. Cath. I, 185; Koeniger, Caesarius v. H. S. 16.

[4] dvfp. 10 (1122): omnino poeniteat et dolorem lacrimis ostendat, repraesentet vitam Deo per sacerdotem, praeveniat judicium Dei per confessionem.

[5] dvfp. 18 (1128).

[6] dvfp. 10 (1122): non alium statuatis nuntium . . . fit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, fit tamen veniale, quod commiserat mortale ... ipsi enim sacerdotes plus jam possunt proficere, plus confitentibus parcere; quibus enim remittunt, Deus remittit.

[7] dvfp. 10 (1122) Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit, quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus nec locus affert. Etsi ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis.

der scholastischen Busstheorie zuweisen wollen[1], aber in einer unbefangenen historischen Betrachtung ist sie nichts anderes als der Niederschlag der Bussentwicklung vom 9. bis etwa 11. Jahrhundert. Die ältere Scholastik berücksichtigt sie allerdings in weitem Umfange; sie bot eben viel Traditionsgut. Keineswegs jedoch war sie grundlegend für den Sakramentsbegriff; im Gegenteil, einige Lehrpunkte z. B. die Auffassung der Laienbeicht waren geeignet, manche Unklarheit und Schwierigkeit zu bereiten. Der Sakramentsbegriff ist noch unentwickelt. Freilich war schon bei Pseudo-Eligius von einem accedere ad reconciliationis sacramentum (M. 87, 613) die Rede gewesen und hatte Petrus Damiani[2] die Busse als confessionis sacramentum gezählt. Allein zu dieser Zeit war der Begriff und die Zahl der Sakramente noch zu weit und unbestimmt, als dass man von sacramentum im späteren Sinne sprechen könnte. Allerdings die Grundelemente zum Aufbau des scholastischen Sakramentsbegriffes sind vorhanden. Sie lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: 1. Die Busse ist ein organisch in das kirchlich-religiöse Leben eingegliedertes Heilmittel. 2. Die unerlässlichen Akte seitens des Büssers sind Reue, Beicht, Genugtuung. 3. Die Satisfaktion ist an die letzte Stelle getreten, ohne ihre Notwendigkeit zu verlieren, seitdem die Privatbusse (Beicht) häufiger und allgemeiner geworden als die öffentliche Busse. 4. In der Beicht kommt das Urteil der Kirche zum Vollzuge; der priesterliche Spender schätzt die Schwere der Sünden ab, erforscht die Gesinnung, legt Satisfaktion auf, erteilt resp. verweigert die Lossprechung. 5. Der Effekt des ganzen Bussgeschäftes

[1] So früher Steitz, Das römische Busssakrament, Frankfurt 1854; neuerdings Lea u. Pijper; nüchterner urteilt hierüber Müller, Theol. Lit.-Z. 1897 S. 463 f.; 1898 S. 327 f.

[2] M. 144, 898: Duodecim sacramenta sunt in Ecclesia . . . septimum est sacramentum confessionis . . . haec est via communis ad Deum, fons tam justis, quam peccatoribus patens, qui criminum abundantiam abundantiore liquore detergit. — Sein sermo 53 (M. 144, 830—34) enthält kurz die Bussanschauung seiner Zeit; vgl. die Schlusswendung: ecce quantum potui, etsi non quantum volui, disserui de confessionis sacramento.

ist Hinwegnahme der Schuld oder Umwandlung der Jenseitsstrafe in eine zeitliche.

Verschiedene Ursachen wirkten zusammen, dass eine Entfaltung dieser Anschauungen erfolgen musste.

§ 3. Innere Ursachen der Lehrentwicklung.

1. In der richtigen Beurteilung der Busstheorie darf die Tatsache nicht übersehen werden, dass deren Beginn mit dem Anfange der Sakramentstheorie überhaupt zusammenfällt. Die treibenden Kräfte waren daher zunächst hier und dort die gleichen; freilich musste mancher Zug beim eigenartigen Charakter der Busse eine Verschärfung erfahren. Zunächst erwuchs aus der Opposition häretisch gerichteter Bestrebungen der Kirche die Aufgabe, ihr Bussinstitut zu verteidigen. Schon seit Beginn des 11. Jahrhunderts setzen solche Kämpfe ein. Zeugnis legt dafür ab die Synode von Arras[1] im Jahre 1025, auf welcher nach der Berichterstattung des Bischofs Gerard von Cambrai Stellung gegen die häretischen Anschauungen der Paulicianer zu nehmen war. Der genannte Bischof vertritt insbesondere die kirchliche Lehre von der Taufe, Eucharistie, Ehe und Busse; er lehrt vor allem die Möglichkeit der Busse selbst im letzten Momente des Lebens durch Reue und Beicht, gibt eine positive Darstellung der kirchlichen Rechtfertigungslehre und betont in ausgesprochener Weise die Heilswirksamkeit der Busse — per poenitentiam non solum relaxari, verum ipsam divinam gratiam posse promoveri. Ohne hier den Zusammenhang der Häresien des 11., 12. und 13. Jahrhunderts zu untersuchen, können wir kurz sagen, Ideen, wie sie hier vorliegen, halten mehr als zwei Jahrhunderte Staat und Kirche in Spannung[2]. Die Be-

[1] Hefele, Konziliengeschichte IV, 648, c. 9 und 10; Mansi, Coll. Conc. XIX, 423—60.

[2] Schon die Schrift de vera et falsa poenitentia 10 (1132) erwähnt solche, welche, ohne im Verbande mit der Kirche zu stehen, das Busssakrament spenden; vielleicht liegt in dieser Angabe ein Hinweis auf die Entstehungszeit des Traktates im 11. Jahrhundert. Auch ein nicht näher datierter liber adversus haereses (inter opp. Abaelardi M. 178, 1823—46) polemisiert gegen ähnliche

wegung der Albigenser setzte in verschärftem Grade ein und fand in der Negation der kirchlichen Bussanschauung auch bei den Waldensern lebhaften Widerklang. Erstere war am gefahrdrohendsten; mit Verwerfung der kirchlichen Institutionen untergrub sie das kirchliche Busswesen vollständig, wenn auch nicht überall mit gleichem Radikalismus. Die Reue erklärte man nach jeder Seite hin für ungenügend, leugnete die Notwendigkeit der Beicht, hielt die Satisfaktionen für unnötig [1]; dafür stellte man ein Surrogat in der manus impositio, im consolamentum auf [2], welches ohne Voraussetzung der Sinnesänderung alle Schuld und Strafe hinwegnehmen sollte. Die Polemik gegen diese Aufstellungen zieht sich durch die ganze frühscholastische Theologie hindurch; in wissenschaftlichen Schriften wie in populärer Predigt kämpfte man gegen diese Revolution. Im 12. Jahrhundert traten auf den Plan Alger, Guarricus († 1157) [3], Schüler des hl. Bernhard, Eckbert [4] († 1184), Alanus ab insulis, Ermengard [5] († 1195), Bernhard von Fontcaud [6] († 1190), Ebrard [7] (um 1200); nach ihnen setzten Rainer Sacchoni († 1248), Moneta († 1250) u. a. die Verteidigung der Busse ganz im Sinne der frühscholastischen Theorie fort [8]. Nicht so radikal waren die Bestrebungen

---

Bestrebungen. — Wenn Harnack, DG. III³ S. 486 A. 8 meint, die Fixierung der Siebenzahl der Sakramente könne möglicherweise von der Forschung als Folge des Kampfes mit den Häretikern nachgewiesen werden, so kann wohl gerade in der Busslehre die Tragweite häretischer Negation auf die positive Begründung der Busse nicht stark genug betont werden. Man vergleiche nur Rainer Sachonis und Monetas Darstellung von der Bussanschauung der Katharer.

[1] Moneta, Summa adv. Cath. ll. V (Rom 1743), p. 302–5.

[2] Rainer Sacchoni, Summa de Cath. (Martène, Thes. nov. anecdot. Paris 1717; t. V, 1759—76.

[3] Guarricus, Bibl. max. Lugd. XXIII, 199.

[4] Eckbert, Bibl. max. Lugd. XXIV, 600, 621.

[5] Ermengard, Bibl. max. Lugd. XXIV, 1611, vgl. Hugo v. St. Viktor.

[6] Bernhard, Migne 204, 793—1233.

[7] Ebrard, Gretser op. XII, 2. P. p. 200.

[8] Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864, S. 57 stellt die wichtigsten Punkte der Busslehre dieser Theologen zusammen.

der Waldenser, hatten aber gerade gegen das Busssakrament eine scharfe Spitze. Wenn sie nur den sündelosen Priester als wirklichen Vollzieher desselben betrachteten, wenn sie auch dem tugendhaften Laien die Fähigkeit der Abnahme der Beicht und der Absolutionserteilung zusprachen, trafen sie gerade den Kernpunkt der katholischen Busse, die objektive Wirksamkeit der kirchlichen Schlüsselgewalt [1]. Man braucht sohin nur die Natur dieser Häresien zu kennen und deren Konsequenzen auf das Busswesen zu erwägen, um den Einfluss zu ermessen, der dadurch auf die Fundamentierung und positive Darlegung der Lehre ausgeübt werden musste.

2. Dazu kam nun allerdings ein weiterer sehr günstiger Umstand. Die kirchliche Theologie war fähig geworden, mit den Waffen der Dialektik den Geisteskampf aufzunehmen. Die wissenschaftliche Methode, welche insbesondere seit Abälard in die theologischen Schulen eingeführt wurde, diente an sich schon als Faktor, der gerade in der Lehre von der Busse eine Scheidung der verschiedenen Elemente veranlasste. Seitdem Abälard in seinem Sic et non die scholastische Methode auf Jahrhunderte hinaus festgelegt hatte [2], musste dieselbe, auf das Busssakrament und dessen Bestandteile, auf die theologische Haltbarkeit der Anschauungen angewandt, eine neue Fragestellung herbeiführen.

Ist die Busse ein Sakrament der Kirche? In welchem ihrer Teile kommt die sakramentale Wirkung zustande? In der Reue oder in der Beicht? Was wirkt das subjektive Handeln des Sünders, was das priesterliche Amt? Für die damalige Auffassung

---

[1] K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen, Gotha 1886 S. 74, 86, 93; vgl. Rainer Sacchoni, Summa de Cath. (Martène, Thesaur. nov. Anecdot. Paris 1717, V, 1759sq.): de Sacramento poenitentiae dicunt, quod nullus possit absolvi a malo sacerdote. Item quod bonus laicus potestatem habet absolvendi. Item quod confitendum sit potius bono laico quam malo sacerdoti . . . Item quod generalis confessio non sit singulis annis facienda.

[2] Denifle, Chart. Univ. Paris, t. I, p. XXVI.

lagen hier Schwierigkeiten genug vor; es darf uns nicht wundern, wenn erst nach vielen Lösungsversuchen eine Vereinbarung der verschiedenen Elemente gefunden wurde. Das vermochte im Grunde genommen die Dialektik allein nicht zu leisten. Erst in der aristotelischen Philosophie erhielt die mittelalterliche Theologie die Begriffsformen, die über die Schwierigkeiten hinweghelfen sollten. So weist schon die Wissenschaftsgeschichte auf zwei Entwicklungsstadien unserer Theorie hin. Die unterscheidenden Merkmale kommen in der späteren Untersuchung zur Darstellung.

Die ganze Entwicklungsreihe bis zum Höhepunkt der Scholastik gewährt einen Einblick in die Struktur des sich allmählich abhebenden und klärenden Sakramentsbegriffes. In dieser Hinsicht gliedert sich auch dieser Lehrpunkt der katholischen Dogmatik ebenbürtig den grossen Dogmen an.

I. Teil: Busslehre der Frühscholastik des 12. Jahrhunderts.

Erster Abschnitt: Die Busstheorie in den theologischen Schulen zu Beginn der Scholastik.

§ 4. Der hl. Anselm und die ältere theologische Richtung.

1. Der hl. Anselm von Canterbury († 1109).

Der Vater der Scholastik, der hl. Anselm von Canterbury, steht hier am Anfange der Bussentwicklung in der Frühscholastik, nicht insofern er eine eigentliche Theorie der Busse böte, sondern vornehmlich deshalb, weil sich in seiner theologischen Begriffswelt auch Elemente der Busstheorie finden, und sodann, weil sich in seinen Ausführungen über die Busse die Auffassung der ganzen älteren Theologie, insbesondere vor Abälard ausspricht. Schon der Terminus der für ihn charakteristischen Satisfaktionstheorie entstammt dem Begriffsmaterial der kirchlichen Busse. Die Kontroverse, ob derselbe den altkirchlichen Vorstellungen oder den germanischen Rechtsanschauungen entsprungen ist, hat für unsere Frage keine tiefere Bedeutung[1], wohl aber die soteriologische Auffassung Anselms vom Werke Christi und damit von der Gnade selbst[2]. Durch die Sakramente fliesst die Gnade von Christus auf die Kirche und deren Glieder über, und

---

[1] Vgl. Cremer, Die Wurzeln des Anselmischen Satisfaktionsbegriffs, Theolog. Studien u. Kritiken 1888 u. 1893; Harnack, DG.[3] III, S. 357.

[2] Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, 359 ff. und v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, München 1860, S. 242.

in ihnen ist Reinigung von aller Sünde zu finden [1]. Die Busse nennt er nun geradezu confessionis sacramentum. Wenn nun damit auch keineswegs der strenge Sakramentsbegriff der Busse gemeint zu sein braucht [2], soviel ist immerhin gewiss, dass die kirchliche Busse in der Reihe der kirchlichen Heils- und Gnadenmittel ihre grosse Bedeutung hat, und zwar in der sehr beachtenswerten Verbindung mit der Beicht. Busse und Beicht treten in einer gewissen Einheit auf [3]. Bei dieser innigen Zusammenstellung dieser beiden Faktoren dürfen wir auch eine Aeusserung über die nähere Beziehung beider erwarten. Im Anschluss an die berühmte Allegorie, die an die Leprosenheilung seit Augustin geknüpft wird, gibt der hl. Lehrer seine Ansicht vom Zustandekommen der Rechtfertigung des Sünders zu erkennen [4]. Die Heilsgnade ist unmittelbar von Gott, aber Gott verlangt ein demütiges Bekenntnis der ganzen inneren Sündhaftigkeit, und der Erfolg ist, dass schon gleichzeitig mit dem Entschlusse die Heilung vor sich geht. Anselm legt um diesen letzten Gedanken zu beweisen, besonderes Gewicht auf den evangelischen Wortlaut: dum irent, mundati sunt, Luc. 17, 14; und wollte man das Wiederholen desselben als einen oratorischen Tropus ansehen, so fügt er ausdrücklich hinzu, dass schon bei dem aufrichtigen Bestreben, bei dem entschiedenen Vorsatz und der ernstlichen Verurteilung der eigenen Sünde die Befreiung von Schuld vor den Augen des himmlischen Richters eintrete [5]; dafür be-

---

[1] S. Ans. med. 6 (M. 158, 738 A): coepit eis aperire sacramenta confessionis sanctae, per quam alleviatur omne onus peccati, quia in vera confessione mundatur omnis macula delicti.

[2] S. Ans. de sacramentorum diversitate (Migne 158, 547—52) ist unter „sacramenta" das Messzeremoniell gemeint.

[3] S. Ans. oratio 6 (M. 158, 872 D): per veram confessionem veraeque confessionis sacrificium . . . est autem poenitentia veraque confessio, et perpetrata mala plangere et plangenda amplius non admittere. Möglicherweise bedeutet confessio soviel wie das frühere exhomologesis und gilt synonym der poenitentia.

[4] S. Ans. hom. 13 (M. 158, 660).

[5] l. c. M. 158, 662 C: ex quo tendentes ad confessionem et poenitentiam, tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu interni inspectoris.

ruft er sich auf die Ezechielstelle c. 33, 12. Ist nun die Reinigung der Seele vor Gott schon eingetreten, so bleibt dem Urteil des Priesters nur noch übrig, die Tatsache festzustellen, es ist also sein Urteil nur erklärend[1] und hat keine kausale Beziehung auf die Tilgung der Schuld oder Sünde. Es fehlt demnach bei Anselm der Gedanke einer objektiven Heilsvermittlung durch die Busse und Beicht zwar nicht, wohl aber der einer realen Wirksamkeit des priesterlichen Richterspruches. Der Rechtfertigungsvollzug ist deshalb mehr von der subjektiven Seite des Menschen aus betrachtet. Die Gnade der compunctio will erfleht sein, da sie unerlässlich ist, das Gute zu tun und vom Bösen sich zu enthalten[2]. In den ergreifenden Meditationen und Gebeten ist in unvergleichlicher Weise das Zusammenwirken der Motive, welche zur Reue, zur Gottesliebe anregen, praktisch geschildert. Unter diesen Motiven hat auch der timor seine Berechtigung; zur Rechtfertigung ist er geradezu notwendig[3]. Furcht und Liebe bedingen sich sozusagen gegenseitig: per timorem pervenitur ad amorem[4]. Diese Furcht ist der timor filialis und castus (hom. I, M. 158, 588, vgl. hom. 2 in Matth. 5, 1. M. 158, 596). Denn die Furcht, die sich nur als Straffurcht äussert und so ein odium poenae erzeugt, ist keine wahre ethische[5], also unnütz.

---

[1] l. c. Perveniendum tamen est ad sacerdotes, ut qui jam coram Deo sunt mundati, sacerdotum judicio etiam hominibus ostendantur mundi.

[2] S. Ans. med. (M. 158, 740). Die öfters angeführten Stellen für den Kontritionsbegriff Anselms aus den similitudines c. 144 (vgl. Morinus l. c. I, 13) gehören Eadmer zu.

[3] S. Ans. hom. I, M. 158, 588 unter Berufung auf Eccli 1, 27: nam qui sine timore est, non poterit justificari. Vgl. or. V (871 D), or. VI (873 CD).

[4] Orat. X, M. 158, 884 timendus est ut Dominus, amandus ut Pater; sic timorem adhibe mihi, quatenus amorem subinferas, vgl. med. 20, M. 158, 809.

[5] S. Ans. dialog. de casu diaboli (M. 158, 356 C) non est honestum solo odio poenae non peccare. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kath. Lehre von Augustin bis Luther, Leipzig 1906 (Lutherstudien 2. Heft) scheint den hl. Anselm zu verwechseln mit Anselm von Laon. Die formale Fortbildung der Furchtlehre und die Anklagen auf „Sanktionierung der semipelagianischen

Obwohl also in gewissem Sinne beim hl. Anselm das Material und teilweise auch die Begriffe der Busslehre vorliegen, die in der Entwicklung der Busstheorie ihre Bedeutung erlangen werden, so ist er sich doch eines eigentlichen Problemes nicht bewusst. Ein Punkt jedoch verdient hervorgehoben zu werden: Nicht erst die spätere abälardianische Schule, sondern die ältere Theologie kannte die Vorstellung des deklaratorischen Charakters der Schlüsselgewalt; man geht wohl nicht irre, den Grund zu dieser Vorstellung einerseits in der Nachwirkung der Exegese, andererseits in der alten Busspraxis zu suchen[1].

2. Anselm von Laon († 1117).

Der gleichen Schule von Bec entstammend wie der hl. Erzbischof von Canterbury teilt Anselm von Laon mit einiger Modifikation die Anschauungen des ersteren auch in der Busslehre. Der Begriff Busse besagt ihm zunächst poenitere = anteacta deflere et deflenda non committere und sodann poenitentiam agere = post poenitentiam satisfacere[2]. Die Wirkungen des Busssakramentes vollziehen sich analog wie die der Taufe; Taufe nämlich ist das erste genus purgationum; das zweite ist die Busse[3]. Eine bedeutsame Rolle schreibt Anselm dem timor zu; als Gabe des hl. Geistes ermöglicht er eigentlich den Zutritt zu Gott; nun ist aber aus der patristischen Literatur eine Zwei-

---

Vorstellung des Christwerdens“ und auf „Bruch der Augustinisch tieferen Auffassung vom negativ-dispositiven Werte des timor servilis“ müssten also auf den Schüler des hl. Anselm fallen.

[1] K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Busse S. 304 will bei Anselm eine neue Anschauung hervortreten sehen, insofern die Absolution der Beicht und dem Versprechen der Genugtuung nachfolgt; die ältere Anschauung setze sich fort, dass als Grund der Vergebung auch die künftige Genugtuung hervortritt.

[2] Ans. Laod. enarr. in Matth. c. 3 (M. 162, 1262 B).

[3] l. c. 1266 B: duo genera purgationum: alterum in aqua, ubi originalia et actualia condonantur per spiritum; alterum vero quando aliqua post baptismum subrepit macula, quae vel igne poenitentiae vel alicujus mundanae persecutionis, vel denique igne purgatorii, si qua levis macula est residua, purgatur.

oder Dreiteilung desselben bekannt; deshalb werden diese Spezies einer näheren Prüfung unterzogen, und der timor humanus und servilis als Faktoren der Rechtfertigung ausgeschaltet [1]. Neben dem timor castus hat nur noch der timor initialis wirksame Bedeutung. Anselm geht hier im allgemeinen nicht über seinen gleichnamigen Meister hinaus. Unser Exegete kommt in der Erklärung des Evangeliums auch auf die Schlüsselgewalt zu sprechen; er versteht darunter die doppelte Vollmacht, die sententia discernendi und die potentia ligandi et solvendi [2]; die eine erreicht ohne die andere nicht den realen Effekt. In der Schlüsselgewalt sieht er sowohl die Exkommunikations- als Absolutionsgewalt, die nicht bloss in Petrus allen Aposteln, sondern auch allen Bischöfen und Priestern in Einheit mit Christi Stellvertreter zukommt.

In der glossa interlinearis ging diese Formulierung Anselms auf die Folgezeit über [3].

3. Bruno von Asti († 1123).

gewährt wie der genannte Anselm bei Gelegenheit exegetischer Erörterungen einen Einblick in seine Bussauffassung. Den Bussbegriff gibt er in der gebräuchlichen Form [4]. Dazu gehören innere und äussere Akte. Die letzteren bestehen in Rekonziliation und Absolution, sie haben den Zweck den innerlich ge-

---

[1] l. c. c. 5 (1284 D)

[2] l. c. 16 (1396 BC): Claves autem regni coelorum ipsam discernendi sententiam et potentiam nominat. Potentiam, qua ligat et solvit, discretionem, qua dignos vel indignos discernit . . . Si sententiam discernendi habet nec tamen potentiam suscipit ligandi atque solvendi, neminem ligat neque solvit. Si autem potestatem accepit nec tamen bene discernit, si quem ligat vel solvit, quamvis in conspectu hominum, tamen in conspectu Dei, qui ligatur immerito vel solvitur, nec ligatus nec solutus habetur.

[3] Glossa interlinearis (ed. Basil. 1508 p. V, f. 241) in Jo. 21, 21: accipite Spiritum S. etc. i. e. quos dignos remissione judicaveritis, duabus clavibus, videlicet potestatis et discretionis; in Matth. 16, 19 (l. c. f. 52): Et tibi dabo etc.: quemcunque indignum remissione judicaveris, dum vivit, apud Deum indignus judicabitur, quemcunque solvendum . . . et remissionem consequetur a Deo.

[4] Bruno expos. in Lev. 14, M. 164, 429 C.

reinigten Sünder zur sichtbaren Gnadengemeinschaft der Kirche zuzulassen. So sehr nun auf die Leistung der äusseren Busswerke Gewicht gelegt ist, — offenbar schwebt dem Verfasser hier das öffentliche Bussinstitut vor Augen [1] — die würdige Busse ist doch die contritio [2]. Ebenso bemerkt er bei Schilderung der öffentlichen Busse, dass hier der Beicht und priesterlichen Benediktion eine reinigende Wirkung zukomme [3]. Der Busse und Beicht zusammen werden die herrlichen Wirkungen zugeschrieben [4]; ähnlich erklärt er auch die Johannesstelle: quorum remiseritis von der Sündenvergebung, die stattfindet in der Taufe, in der Busse oder in der Beicht [5].

Unterschiedlos schreibt dieser Exeget mithin dem kirchlichen Bussinstitut als solchem heiligende Wirkung zu [6]. Die einzelnen Elemente der Busse werden nicht als exklusive Faktoren der Sündenvergebung genommen.

4. Gottfrid von Vendôme († 1132).

verdient deshalb eine besondere Erwähnung, weil er den Unterschied der öffentlichen und privaten Busse schärfer als irgend einer seiner Zeitgenossen betont

---

[1] M. 164, 423—32 spricht er von der Absolution nach der Bussleistung.

[2] Comment. in Matth. 3, 12 (M. 165, 180) Majora (peccata) nisi digna poenitentia non remittuntur; digna vero poenitentia non tantum carnis maceratione vel temporis longitudine, quantum cordis contritione compensatur.

[3] Expos. in Lev. (M. 164, 430 D) lavatur et aqua confessionis boni voti et sacerdotalis benedictionis totusque purificatus ingreditur.

[4] Expos. in Ps. 31 (M. 164, 801): ecce quantum valet poenitentia et vera confessio peccatorum!

[5] Comment. in Joan. c. 20 (M. 165, 596 A) sive per baptismum, sive per poenitentiam et per sanctam confessionem remittuntur eis; et „quorum retinueritis“ sive per illorum infidelitatem sive per cor impoenitens sive per inobedientiam retenta sunt.

[6] l. c. in Matth. c. 16 (M. 165, 214 B): quod principaliter Petro dicitur, ceteris quoque apostolis dictum esse intelligi debet, et non tantum apostolis, verum etiam episcopis et sacerdotibus; istis enim et clavis et potestas data est, ut non solum ecclesiam, sed et coelos aliis aperiant.

hat. Sein ehemaliger Lehrer Wilhelm hatte unter Berufung auf Bedas Erklärung der Aussätzigenheilung die Behauptung aufgestellt, die Beichtpflicht erstrecke sich nur auf die 4 Sünden error gentilis, schisma fraterna, haeretica pravitas, judaica perfidia, die anderen Sünden vergebe Gott unmittelbar. Demgegenüber stellt Gottfrid als christliche Glaubenslehre fest[1], dass die vier bezeichneten Sünden dem öffentlichen Bekenntnis, alle anderen aber der Privatbeicht, privata confessio, — in diesem Sinne begegnet uns das Wort hier zum ersten Male — unterliegen; ja er erklärt den Terminus soli Deo confiteri als gleich bedeutend mit Privatbeicht[2].

Wirkung der Beicht ist die Reinigung von Sündenbefleckung und Schuld, aber das Bekenntnis muss in der katholischen Kirche geschehen[3]. Freilich als ausschlaggebend muss der Beicht vorausgehen die Reue, die percussio oder cordis contritio; die seelische Erschütterung des Heilandes vor der Lazaruserweckung ist das Vorbild für die Vorgänge der Gnadenbelebung des Sünders[4].

5. Alger († um 1132).

zeigt wie Gottfrid eine Verwandtschaft mit Ivo von Chartres[5] und beeinflusste mit diesem das Decretum Gratiani. Er hat zuerst unter den uns bekannten

---

[1] Gottfrid. ep. 16 (M. 157, 199C): juxta fidem christianam sic intelligere nec possumus nec debemus.

[2] l. c. (200A): Licet enim omnia, quaecunque sanantur, Dominus sanet et corrigat, quaedam tamen per semetipsum sanare atque corrigere perhibetur, ea videlicet, quae sibi privata in confessione revelantur, ut sanentur; sibi dico, quia illi, qui in ejus loco esse dignoscitur.

[3] Goff. opusc. 7 (M. 157, 224D): per veram et sanctam confessionem animas nostras ab omni contagione peccati et criminis mundamus . . . non apud haereticos, sicut saepe solet fieri, sed in ecclesia catholica unumquemque Christianum necesse est confiteri.

[4] l. c. 254D und 255A.

[5] Ivo, decretum p. XV de poenitentia (M. 161, 857sq.) verlangt zur Sündentilgung ausser Genugtuungswerken Beicht und Liebesreue, l. c. cap. 48 (M. 869A): per veram confessionem et sacerdotis intelligentis consilium et per caritatis affectum et per eleemosynarum fructum peccatorum moles subruitur.

älteren Scholastikern die Einteilung der Sakramente in sacramenta necessitatis und dignitatis [1]; unter den 6 Sakramenten, die er zählt, erscheint auch die Erteilung der remissio peccatorum durch die Priester [2]. Die Stellungnahme Algers ist deshalb wichtig, weil er gegen Sakramentsbestreiter polemisiert. Unter Berufung auf Augustin vertritt er die These, dass die Sündennachlassung von keinem häretischen, wohl aber jedem katholischen, wenn auch sündigen minister erteilt werden kann; freilich ist die eigentliche Ursache der Sündentilgung die Gnade des hl. Geistes [3]. Die Art und Weise jedoch des Zusammenwirkens von Gnade und Sakrament wird nicht dargelegt.

6. Godefrid Babio (? Geoffroi † 1135) [4].

Ihm gehören eine Reihe von Predigten zu, welche in der Regel zumeist Hildebert von Tours zugeteilt wurden [5]. Sie tragen das Gepräge ernster Anschauungen, insbesondere die Busspredigten zu Beginn der Fastenzeit und des Adventes. Gegen Beichtgegner [6] führt er als Beweis für die Notwendigkeit der Beicht die Uebertragung der Schlüsselgewalt bei Matth. und Johannes und als Analogie die Lazaruserweckung an; auch einen inneren Grund will er finden; dieser liegt darin, dass Gott das Heil an die Vermittlung der Menschen gebunden wissen will: ut alius alio egeret, hominibus nos sanandos tradere voluit (l. c. 485 A).

Für lässliche Sünden besteht diese Beichtpflicht nicht [7]; hier ist auch das Bekenntnis einem Laien gegenüber möglich und nützlich. Die äussere Buss-

---

[1] Alger, De mis. et just. III, 55 (M. 180, 965 D).

[2] l. c. I, 65 (886 A).

[3] l. c. I, 66 (886 C): ostenditur . . . ex sola gratia vel justitia Spiritus sancti solvi peccata vel ligari.

[4] Ueber die fragliche Identität beider vgl. Hurter, Nomencl. II[2] 82. Revue benedictine X, 28 sq.

[5] RE.[3], H. Böhmer, Hildebert von Tours.

[6] Serm. de temp. 30 (M. 171, 484 C): sunt quidam, qui dicunt se posse poenitere sine ministro ecclesiae.

[7] l. c. 48 (578 A B): sed si graviora sunt peccata, sacerdotibus sunt ostendenda et juxta arbitrium eorum jejuniis, orationibus et eleemosynis punienda et purificanda.

leistung steht hinter der Beicht und der sonstigen Vorbereitung zurück [1]. Es sind nur flüchtige Striche, die der Autor vom kirchlichen Sakramente entwirft; sie geben aber immerhin die wesentlichen Bestandteile desselben.

7. Der hl. Bernhard von Clairvaux (1091—1153).

Der hl. Bernhard ist ein Vertreter der anselmischen Theologie und Rechtfertigungslehre. Nicht durch Beispiel und Lehre Jesu allein kommt uns Erlösung zu, sondern durch reale Gnadengemeinschaft mit Christo; diese vollzieht sich aber gerade in den Sakramenten [2]. Freilich ist dabei der ethische Charakter der Gnadenordnung vorausgesetzt. Diese Grundgedanken heben Bernhard über die spiritualistische Moral Abälards hinweg und sichern der kirchlichen Sakramentenlehre objektiven Wert. Offenbar nun betrachtet Bernhard auch die Busse als im Rahmen des kirchlichen Heilslebens stehend [3]. Er spricht von ihr als confessionis sacramentum et sacerdotalis ministerii mysterium [4].

Das wichtigste bei der Busse ist die Reue; sie steht am Anfange des Heilswerkes [5]. Reue und Beicht sind Vorbedingung der Absolution [6].

Der Nachdruck, den Bernhard auf das Bekenntnis, dessen Notwendigkeit und moralische Bedeutung legt, hindert ihn keineswegs an einer hohen Auffassung der Bussgesinnung [7]. Diese lässt er aus der Selbsterkenntnis,

---

[1] l. c. 1 (347 A) quid satisfactio, nisi praecedat confessio? . . . prius dimitte culpam, antequam quaeras veniam et sustineas satisfactionis poenam.

[2] Bach, Dogmengeschichte des M.A. II, 118.

[3] S. Bern. Vita Malach. 3, 7 (M. 182, 1079): usum saluberrimum confessionis, sacramentum confirmationis, contractum conjugatorum . . . de novo Malachias instituit., vgl. 8, 17 (1085 B).

[4] Lib. ad milit. templi c. 12, M. 182, 938 A.

[5] l. c. Verbum in corde peccatoris operatur salutiferam contritionem; verbum vero in ore tollit noxiam confusionem, ne impediat necessariam confessionem.

[6] l. c. (938 D): sed nec absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confessum.

[7] Serm. 40 de 7 grad. conf. (M. 183, 647).

aus der Erwägung des Gnadenverlustes, der göttlichen Langmut und eigenen Sorglosigkeit entstehen. Der eigentliche Reueschmerz wird hervorgerufen durch die Betrachtung des Undankes und der Beleidigung gegen Gott, des Leidens und der Hingabe des Gottessohnes. Der timor hat eine ähnliche Wertung wie bei Anselm; er ist heilsvorbereitend [1], darf aber nicht als ausschliessliches Motiv wirken [2]; denn er gründet doch nur auf dem Verhältnis des servus oder mercennarius. Tritt aber das Kindesverhältnis des Menschen zu Gott an dessen Stelle, so wird die caritas [3] wirksam [4]. — Bernhard ist der eifrigste Verteidiger der kirchlichen Schlüsselgewalt gegenüber Abälards Versuchen, dieselbe als ein den Aposteln allein verliehenes Prärogativ hinzustellen [5].

Positiv erklärt er die Wirkung der Absolution in dem objektiven Sinne: ut praecedat sententia Petri sententiam coeli [6].

Kurz, Bernhards Stellung in der Busslehre ist präzis gefasst folgende: Das Busssakrament tritt in die Erscheinung insbesondere in der Beicht, in welcher die Schlüsselgewalt eine reale Wirksamkeit dahin entfaltet, dass das priesterliche Urteil mit dem göttlichen zusammenfällt. Die innere Verbindung der subjektiven und objektiven Elemente wird nicht erklärt.

---

[1] De dilig. Deo c. 14 (M. 182, 998B).

[2] l. c. de 7 grad. (651 A): an tu veram illam putas esse confessionem, quam aut timor extorsit, aut simulatio fecit?

[3] De dilig. Deo c. 12 (182, 995 D).

[4] Vgl. Hunzinger, Furchtproblem S. 70ff. findet, dass sich die „Furchtlehre Bernhards dem theoretischen dogmatischen Interesse der Folgezeit von einer stark semipelagianischen Seite darbot“; freilich kann er auch Aussprüche konstatieren, „die auf einer mehr evangelischen Linie zu liegen scheinen“. Solche Urteile haben ihren Grund in der nicht voraussetzungslosen Vorstellung des kirchlichen katholischen praktischen Lebens als Semipelagianismus.

[5] Cap. haeres. Abaelard. M. 182, 542.

[6] S. Bern. in fest. SS. Petrii et Pauli (Migne 183, 406D); demgegenüber behauptet Lea l. c. I, 134 „Bernhard scheint wenig von der Gewalt der Schlüssel zu wissen“, u. I, 207: „Yet it is not sacramental confession that he urges, for this had not been formulated; we hear from him nothing of absolution and little of penance“.

8. Godefridus, Abt von Weingarten († 1165).

In seiner allegorisierenden Schrifterklärung machen sich Klänge vernehmlich, welche an Bernhard erinnern; hier treten uns auch seine Auffassungen der Busse entgegen. Das Schwergewicht derselben liegt in Reue und Beicht zugleich. Die subjektiven Gnadenwirkungen gehen in der compunctio vor sich, als deren Ausgangspunkt sowohl der timor als amor gedacht ist; beide Motive erscheinen als fideles quidam animae internuntii [1]. Der timor wird zwar timor initialis genannt, aber mit dem timor servilis identisch genommen [2]; er dient zur Herbeiführung der Bussgesinnung, wird aber von der vollendeten Liebe verdrängt [3]. Dieser timor kann erfleht werden, ist sohin eine Gabe Gottes, eine Gnadenheimsuchung zur Einleitung des Heilsprozesses [4]. Zur inneren Reinigung selbst bedarf der Sünder besonders noch des gesteigerten Verlangens nach Reue und nach höherer Liebe zu Gott [5]. Wie in der Taufe muss die innere Reinigung durch die Gnade Gottes selbst vollzogen werden; kraft der göttlichen Verheissung (Ezechiel 18, 21 quacunque hora etc.) tritt diese Wirkung auch immer da ein, wo eine aufrichtige compunctio vorhanden ist [6].

Diese Wirkung ist ähnlich wie bei der Taufe zu denken, und wohl in sakramentaler Weise [7]. Die innere

---

[1] Godefrid. hom. dom. 2 (M. 174, 27 B).

[2] Hom. fest. 40 (828 D) duos ... timores exprimit; unum qui dicitur timor servilis, qui et initialis, alterum qui dicitur filialis.

[3] Hom. dom. 2 (27 B): timor quippe initialis est adducens poenitentiam; amor vero est qui foras misso timore exquisitas Deo animas in virtutum corroborat perfectione.

[4] Hom. dom. 17 (117 C): „tangit eum“ (Deus peccatorem), quando per timorem suum visitat eum, quod peccata sua timere et in peccatis suis sibimetipsi incipit displicere.

[4] Hom. dom. 27 (185 A).

[5] Hom. dom. 22 (148 C): nam quicunque in vera compunctione cordis reatum considerat pravae conversationis, niger quidem sibimetipsi videtur, sed lacrymae ejus i. e. poenitentia lucida quodammodo apparet in conspectu divinae majestatis.

[7] Hom. dom. 27 (185 C): sicut scimus et credimus, quod universa peccata hominis, originalia scilicet et si qua sunt actualia, per baptismum delentur, sic vere et indubitanter scire debemus, quod pro quocunque peccato . . . perfecte compungitur . . . ab illo expiabitur.

Reinigung allein ist keine vollendete, wenn nicht auch eine äussere hinzutritt; letztere vervollkommnet den in der Gesinnung begonnenen Prozess durch Beicht und Genugtuung[1]. Allerdings kann die Wirkung der Beicht schon eintreten im aufrichtigen Entschlusse zu derselben, aber ohne Zweifel folgt ohne Beicht keine wirkliche Vergebung[2].

Die Schlüsselgewalt hat in Wirksamkeit zu treten nach ihrer Lösegewalt gegenüber den Reumütigen, nach ihrer Bindegewalt gegenüber den in der Sünde Verharrenden[3].

In dieser Weise zeichnet dieser deutsche Abt deutlich die Hauptlinien des Busssakramentes. Obwohl er keine Theorie aufstellen will, sind doch fast alle Punkte, welche in den theologischen Erörterungen seiner Zeit eine so wichtige Rolle spielten, positiv, wohl an der praktischen Kirchendisziplin gemessen, dargelegt; so betrachtet geben uns gerade diese Homilien eine klare Vorstellung dafür, wie wenig die Praxis von der Theorie der Schule um die Mitte des 12. Jahrhunderts berührt wurde; trotzdem es der Theorie auf ein Jahrhundert hinaus nicht gelang, über die innere Verbindung der Busselemente zu einer Lösung zu kommen, blieb das Busssakrament als solches in possessione. Dafür ist auch Zeuge der tiefsinnige Rupert von Deutz († 1135). Selbsteinkehr, heilsame Erschütterung und Vorsatz der Besserung bilden nach ihm den Werdegang der Bussbekehrung; dann erst hat die Beichte ihren Wert, wenn das richtige Verhältnis mit Gott hergestellt ist; alsdann erfolgt die Hingabe des Bekenntnisses an den Priester mit Nutzen; denn die confessio muss ein reumütiger Bussakt, keine blosse

---

[1] Hom. dom. 17 (117 D) quia vero interna haec gratia, invisibilis ista mundatio ad plenam et perfectam salutem non sufficit, nisi mundatio exterior accedat . . . subjunxit Jesus . . . ostende te „sacerdoti“ . . . per veram confessionem „offer munus“ per humilem corporis satisfactionem.

[2] Hom. dom. 82 (577 BC).

[3] Hom. fest. 24 (738 C) si peccator a peccato suo, quod est lepra, converti noluerit, tunc adhibenda est secunda clavis . . . hoc est, ut perpetuae damnationi, qui lepra perseverans est, incunctanter addicatur.

professio peccati sein[1]. Rupert ist zu sehr konservativ, als dass er nicht entschieden für die Erhaltung der alten Bussordnung und richtige Anwendung in der Bussauflage eintreten sollte. In der Erklärung der Perikopen von der Schlüsselgewalt Matth. 16 und Joh. 20 wird die Beziehung auf das Busssakrament nicht hervorgehoben[2].

Im Rahmen der kirchlichen Heilsordnung erscheint die Busse vor allem in den uns überlieferten Predigten des hl. Otto von Bamberg an die Pommern[3]; ob es auch fraglich erscheinen kann, dass der von Herbord überlieferte Wortlaut der ursprüngliche sei, sicher ist, dass wenigstens zur Zeit der Abfassung die Busse in die feststehende Siebenzahl eingereiht erscheint und ein historischer Untergrund vorgelegen haben muss[4]. — In ähnlicher Weise spricht auch Anselm von Havelberg († 1158) von einem sacramentum poenitentiae[5] neben anderen Sakramenten und nimmt als letzten Wahrheitsgrund derselben das Walten des hl. Geistes an.

So wird in dieser ganzen Periode der älteren Theologie die Gesamtanschauung von der kirchlichen Heilsvermittlung auch auf die Busse übertragen. Sie gilt als sakramental sowohl im weiteren wie engeren Sinne, nicht allein die öffentliche Busse, sondern auch speziell die confessio, die in der Privatbusse im Vordergrund steht[6].

---

[1] M. 167, 785.

[2] Comment. in Jo. 169, 810, 812.

[3] Migne 173, 1337, 1358.

[4] Harnack nennt die Behauptung, als habe Otto schon die Siebenzahl behauptet, falsch. Lea l. c. I, 472 nennt den sermo einfach „a pious fraud, intitled to no weight as historical evidence. Dagegen hält Kattenbusch RE.[3] 17, 360 an der Abfassung des dialogus de Ottone durch Herbord 1158 oder 1159 fest.

[5] Dialog. II c. 23 (M. 188, 1201): Spiritus sanctus . . . paulatim omnem veritatem tradidit, formam baptismi, quem Dominus instituerat . . . ordinavit . . . ritum quem in consecratione corporis et sanguinis Domini tenet sancta Ecclesia disposuit . . . necnon sacramentum poenitentiae et impositiones manuum ordine sacratissimo distinxit.

[6] In diese Periode würde nach dem Bisherigen auch das Elucidarium von Honorius von Autun mit einigen Ausführungen über

§ 5. Abälard und seine Schule.

1. Abälard.

Die Busstheorie der konservativen Theologie war über die patristischen Anschauungen im wesentlichen nicht hinausgegangen; dieselben wurden im Sinne der kirchlichen Tradition auch beibehalten trotz der Differenzierung der äusseren Form des Bussvollzuges in der öffentlichen und privaten Busse. Vor ein neues Problem stellte erst die abälardische Methode und Dialektik. Bisher ward die Busse im allgemeinen als ein Ganzes gefasst; die Frage, wie sich die einzelnen Bestandteile innerlich zusammenfügten, war nicht gestellt worden; das tat erst die abälardische Theologie und die auf deren Methode beruhende ältere Scholastik. Sind aber die hier in Betracht kommenden Teile nicht so heterogener Natur, dass der Vollzug der Vereinigung derselben schwierig, ja unmöglich erscheint? Stehen sich der subjektive und objektive Faktor unvereinbar gegenüber oder treffen sie in einem Punkte zusammen? Und welcher Art ist diese Vereinigung? Nur eine Art moralischer, positiv bestimmter Zusammenstellung oder eine innere, sich gegenseitig durchwirkende?

Mit innerer Notwendigkeit musste die Theologie zu dieser Fragestellung kommen, seitdem in der Methodik Abälards die Gründe pro et contra, das sic et non, auf dem ganzen theologischen Gebiet herbeigeholt wurden [1].

Abälard scheint der erste Theologe gewesen zu sein, der die Busse in das System der Theologie einzugliedern versuchte, die unter dem Gesichtspunkte fides, caritas, sacramentum den gesamten Wissensstoff umfassen sollte [2]. Da wir von der theologia

---

die Busse zu setzen sein. Aber die Redaktion der ihm zugeschriebenen Werke ist später zu setzen. Vgl. Kelle, Wiener Sitzungs-Berichte Bd. 143 (1900), 145 (1902); Endres, Honorius Augustod., Kempten 1907.

[1] Denifle ALKG. I, 618 u. Chartul. Univ. Paris. I, XXVI.

[2] Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramentum. Introd. I, 1 u. Epit. 1 M. 178, 982. 1695.

Abälards nur Bruchstücke überkommen haben, so können wir nur durch Schlussfolgerung herausbringen, welchem von diesen Teilen die Busslehre eingeordnet war. Dieselbe ist uns nämlich in der anscheinend selbständigen Abhandlung Scito te ipsum oder Ethica erhalten, die aber der Anlage nach wohl sicher als der eine Traktat zu de caritate [und zwar dieselbe nach der negativen Seite betrachtet] gedacht war. Diesen Schluss zu ziehen, berechtigt die Einteilung der sog. Epitome, einer Sentenzenbearbeitung aus Abälards Schule [1]. Demnach fiel für Abälard die Busse nicht unter den Sakramentsbegriff, und das ist charakteristisch und entspricht der ganzen Auffassung Abälards von der christlichen Soteriologie. Bekanntlich legt er hier das Hauptgewicht nicht auf das objektive, sondern auf das subjektive und ethische Moment: die Erlösung geschah deshalb, damit wir durch die Macht der uns erwiesenen Liebe von der Sünde abgehalten würden. „Unsere Erlösung ist jene höchste durch das Leiden Christi in uns erzeugte Liebe, welche nicht bloss von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt“ [2]. Sonach wird der Gedanke einer objektiven Heilsvermittlung, der dem Sakrament zugrunde liegt, nicht genügend festgehalten werden können. Die eigentliche Kraft, das Wesen des Sakramentes ist schliesslich nur moralischer Art, nichts Realphysisches. Dieser Gesamtanschauung Abälards musste sich notwendig auch sein Bussbegriff unterordnen; da gerade hier das subjektive, das ethische Moment an sich schon in den Vordergrund tritt, so entsprach es dem Gedanken Abälards völlig, den Sakramentsgedanken ganz beiseite zu setzen, um so mehr wenn er dazu noch die Schlüsselgewalt als ein nur den Aposteln als solchen verliehenes Vorrecht bezeichnete [3].

[1] Denifle ALKG. I, 597 A. 3; 599, hat zwar auf die Gleichartigkeit der Anlage der Epitome und Theologia hingewiesen, allein nicht auf das Scito te ipsum ausgedehnt.

[2] Bach, DG. II, 83 u. 86.

[3] Capit. haeres. 12 (Migne 182, 1049 und 1085; Denzinger, Enchir., nr. 379. Quod potestas ligandi atque solvendi Apostolis tantum data sit, non successoribus.

Auf gleicher Linie bewegt sich sein Sündenbegriff, der ebenfalls für die Busstheorie bestimmend werden musste[1].

Wenn man auch nicht behaupten kann, dass der Nachdruck, den Abälard auf das subjektive Wollen und die Absicht legt, die objektive Norm des Gesetzes aufhebe, so viel ist sicher, dass letztere zu sehr in den Hintergrund gedrängt und der Sündenbegriff einseitig spiritualistisch gefasst ist[2]; liegt bei der sündhaften Tat das Konstitutive der Sünde allein oder doch fast allein im Willen, so entspricht auch der Tilgung der Sünde zunächst die subjektive Betätigung des Menschen. Eine objektive Tilgung durch sakramentale Vermittlung hatte in diesem System also keinen rechten Platz. Auch von dieser Seite aus hat also die Busse rein ethischen Wert. Jeder der drei Bestandteile derselben nimmt zwar in seiner Weise an dem remedium curationis Anteil[3]; allein in die Reue ist nicht nur der Schwerpunkt, sondern das eigentlich sündentilgende Moment überhaupt verlegt; nicht im Sinne des opus operatum, sondern des opus operantis tritt die Wirkung ein. Bei der Ueberschätzung des subjektiven Faktors ist nun zunächst eine entsprechend hohe sittliche Anforderung notwendig. Darum darf das Motiv der Reue in letzter Linie keineswegs der timor poenae, sondern nur der amor Dei sein[4], weil dieser allein rechtfertigende Kraft hat. Bei

[1] Espenberger, Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik S. 155; Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente S. 260 ff.; Bach, Dogmengeschichte II, S. 72 ff.

[2] Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, S. 348; Hayd, Abälard und seine Lehre, Regensburg 1863, S. 386; Dahmen, Darstellung der Abälardischen Ethik (J. D.), Münster 1906, S. 43 ff.

[3] Abäl. eth. 17 (M. 178, 661 A): Tria itaque sunt in reconciliatione peccatoris ad Deum, poenitentia scilicet, confessio, satisfactio.

[4] l. c. eth. 19 (663 D): Mit Berufung auf Rom 2, 4: quibus videlicet verbis quae sit poenitentia salubris, et ex amore Dei potius quam ex timore proveniens, manifeste declarat, ut videlicet doleamus Deum offendisse vel contempsisse, quia est bonus magis quam quia justus est . . . Cum hoc autem gemitu et contritione cordis, quam veram poenitentiam dicimus, peccatum non permanet, hoc est contemptus Dei, sive consensus in malum, quia charitas Dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam.

näherem Zusehen freilich findet sich auch bei Abälard eine doppelte Reihe von Bestimmungen des timor; einerseits wird derselbe von der wahren compunctio ausgeschlossen, als könne hier nur das reine Motiv der Liebe zur Geltung kommen, andererseits aber ist doch auch der timor servilis wirksam zur Enthaltung von einer schlimmen Tat und insofern ein donum [1]. Es versteht sich, namentlich in der Auffassung Abälards von der Sünde, dass ein solcher timor, der noch nicht den Willen der Sünde überwunden hat, nur ganz entfernt für die Rechtfertigung von Belang sein kann. Ehe die vollendete Liebe, also auch die vollkommene Liebesreue und damit die Rechtfertigung eintritt, sind noch nicht die reinen Motive der Liebe wirksam, sondern Furcht mehr als Liebe, die selbstische Liebe mehr als die uneigennützige [2].

Damit nun die Reue wahre sündetilgende Liebesreue wird, erfolgt im Momente, in hoc statim gemitu (eth. 19, M. 664 D) die göttliche Gnadenwirkung, ja im gewissen Sinne, ehe noch die menschliche Reue die ihr mögliche Höhe erreicht [3]. Damit erfolgt die Tilgung der Höllenstrafe [4]; freilich ist vorausgesetzt die Gesinnung, auch die weiteren Satisfaktionsakte, Beicht und Genugtuung leisten zu wollen [5]. Diese beiden Teile, insbesondere Beicht, können nur aus ganz bestimmten Gründen des eigenen oder anderer Seelenheiles wegen,

---

[1] Abäl. expos. in Rom 3, 8 (902 D): Dicit donum illud servilis timoris, quo non a mala voluntate, sed a mala compescimur actione formidine poenae.

[2] Abäl. in Rom 3, 7 (893 C): quisque etiam imperfectus primo ad bene operandum i. e. ad praecepta Dei implenda spe retributionis allicitur, et timore potius quam amore, sicut scriptum est: Initium sapientiae timor Domini; cujus quidem caritas est consummatio, vgl. serm. 8 (439 C): quo enim quisque poenitens majora commiserit, magis horrore gehennae infremere ac turbari cogitur de peccatorum suorum magnitudine.

[3] Abäl. in Rom 2, 4 (M. 839 C—D): quia priusquam ei vere displicet iniquitas et omnis mala ejus voluntas abscedit, jam ita est Deo peccator reconciliatus, ut a gehennae poenis sit liberatus, nec unquam gehennam incurrat, si in hoc gemitu moreretur, paratus ad omnem quam posset satisfactionem, vgl. hom. 8 (443 D).

[4] Ethic 19 (665 A).

[5] l. c. in Rom 2, 4 und sermo 8 (443 D).

oder im Notfalle unterbleiben. Voraussetzung ist aber dabei der Entschluss der Beicht und der Satisfaktionsleistung. Hom. 8 (443 D). Abälard kann den Gegnern der Beichtpflicht nicht zustimmen; eine Beicht Gott allein abgelegt, kann nicht genügend sein[1]; er kennt jedoch nicht eine objektive (sakramentale) Wirkung derselben, sondern auf Seite des Pönitenten wie des absolvierenden Priesters ist nur der subjektive Einfluss bedeutungsvoll[2], einmal insofern der demütigende Charakter derselben ein wichtiger Akt der Satisfaktion ist, und dann, weil die Mitwirkung des Priesters doppelt von Belang ist; sie ist eine Unterstützung durch das Gebet, die Fürbitte, und eine gewisse Sicherheit in der Bemessung der Bussstrafen.

Diese Anteilnahme des priesterlichen Amtes hat aber nicht etwa ihre Grundlage in der Schlüsselgewalt als solcher, sondern in der persönlichen Heiligkeit, Würdigkeit und insbesondere Wissenschaft des in Frage kommenden Priesters; namentlich in der Bussauflage kommt sein Amt als von Gott berufener Arzt zur Geltung[3]; denn die Bussen müssen ja dazu dienen, die nach Erlass der ewigen Strafe noch bleibende Fegfeuerstrafe zu tilgen[4].

Wie findet sich Abälard aber mit der Schlüsselgewalt ab? Er weiss von deren Zusammenhang mit dem kirchlichen Bussvollzuge: non parva quaestio:

---

[1] Eth. 24 (668 C): Quid apud Deum confessio valeat, qui omnia novit . . . non video, vgl. Sic et non 151 (1599).

[2] Eth. 24 (669 C): Multis de causis fideles invicem peccata confitentur juxta illud apostoli (Jac. 5, 16); tum . . . ut orationibus eorum magis adjuvemur, quibus confitemur, tum etiam quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis, et in relaxatione poenitentiae majorem assequimur indulgentiam.

[3] Ethic. 24 (669 B): Medici vero locum sacerdos tenet, a quo, ut diximus, instituenda est satisfactio, cf. sermo 8 (442 B).

[4] Exp. in Rom 2, 4 (840 D) Remittuntur peccata . . . per poenitentiae gemitum: Tunc autem tecta sunt peccata, quando in hoc saeculo satisfactio sequitur; quae quidem satisfactio et purgatorias extinguit saeculi alterius poenas, cum prius poenitentia poenas deleverit damnatorias et gehennales; vgl. Eth. 25 (672). Loofs, DG.[4] 583 A. 2 behauptet gegen K. Müller, l. c. S. 307 richtig, dass Abälard die Fegfeuerstrafe als eigentliche zeitliche Strafe gleich nach dem Tode gefasst habe.

Ethic. 26 (673 D). Am liebsten will er sich für die heterodoxe Meinung entscheiden, nur diejenigen seien wirklich im Besitze der den Aposteln verliehenen Schlüsselgewalt, welche auch deren persönliche Eigenschaften hätten [1]. Diese Anschauung [2] brachte ihn auch in Konflikt mit der kirchlichen Autorität, durch deren Einschreiten sein Widerruf veranlasst wurde. In extremer Weise hatte er, wie es scheint, diesen extremen Standpunkt mehr in den theoretischen Schriften als in den praktischen Schriften vertreten [3].

Einen kurzgefassten Gesamtblick in die abälardische Theologie gewährt, wie schon erwähnt, der Abriss seiner Lehre, der uns in der Epitome [4], oder besser in den Sentenzen Abälards vorliegt [5].

Die Busse ist hier nicht unter die Sakramente eingereiht, obwohl er von den spiritualia = majora sacramenta, quae ad salutem valent ausdrücklich spricht [6]. Die abälardische Furchtlehre in ihrer Anwendung auf die Reue kehrt hier wieder, und zwar viel schärfer als in den uns bekannten mildernden Sätzen, so besonders in der Formulierung: eine vom Motive der Furcht eingeflösste Reue sei geradezu eine mentis consternatio ad damnationem [7]; offenbar ist eben auch hier die Reue und mit ihr das Motiv so hoch geschraubt, weil sie das rechtfertigende Element darstellt. Die Beichtpflicht ist als Institut der Kirche bezeichnet, eingeführt zum Erweise der Verdemütigung;

---

[1] Ethic. 26 (674 A).

[2] Dieselbe scheint sich von ihm sein Schüler Arnold v. Brescia angeeignet zu haben. Vgl. oben die Waldenserbewegung S. 12—13.

[3] Abäl. hom. 8 (440 C) ist die Lazaruserweckung in der bekannten Allegorie auf die Busse und Beicht ausgeführt.

[4] Ed. Rheinwald (Migne 178, 1695—1758).

[5] Ueber die Sentenzenbearbeitungen Epitome, cod. Florian. X, 264, Sentenzen Rolands und Omnebenes vgl. Denifle, ALKG. I, 402 ff., über Epitome besonders I, 591.

[6] Aehnlich werden im cod. Flor. 5 Sakramente, Busse und Firmung ausgenommen, gezählt; auch in dieser Bearbeitung sollte de poenitentia im Abschnitt de caritate gehandelt werden.

[7] Epit. c. 35 (M. 178, 1756 B): cordis contritio est . . dum peccatum et iniquitas displicet non timore poenae, sed amore justitiae; alioquin non est contritio ad salutem, sed mentis consternatio ad damnationem.

zugleich aber erscheint die Beteiligung des Priesteramtes als Stellvertretung Christi [1].

Charakteristisch für den unmittelbaren Einfluss des Meisters Abälard ist wohl der Umstand, dass er die Erörterung über die Schlüsselgewalt übergeht, die in anderen Arbeiten derselben Schule, in den Sentenzen Rolands und Omnebenes, nicht ganz ausfüllt [2].

Als Wirkungen der Busse erscheinen: 1. Der Erlass der ewigen Strafe und nur dieser in der Reue. 2. Die Beicht als natürliche Folge der Reue. 3. Die Möglichkeit, die zeitlichen Strafen zu tilgen [3].

Da nach Denifle [4] diese Sentenzenbearbeitung wohl ziemlich früh anzusetzen ist, dürfte sich vor den anderen der genuine Ausdruck der abälardischen Busstheorie hier besonders widerspiegeln. Es mag sohin fraglich erscheinen, ob die Formulierung der späteren Theologen von der deklarierenden Bedeutung des priesterlichen Absolutionswortes als abälardianisch bezeichnet werden kann.

Das aber ist sicher, dass Abälard den Schwerpunkt der ganzen Busslehre in die Reue verlegt hat, und dass dadurch die trationelle Anschauung des sakramentalen Charakters der Gesamtbusse vor ein neues Problem gestellt wurde. Damit war wohl die Gefahr einer ungenügenden Bussgesinnung vermieden, aber auch die reale Bedeutung des Sakramentes zurückgedrängt. Die Theologie brauchte eine lange Spanne Zeit, bis es ihr gelang, das Objektive und Subjektive im Sakramentsbegriff, den Abälard ohne weiteres fallen gelassen, zu vereinigen [5].

---

[1] Epit. c. 36 (M. 178, 1756D) instituit Deus sacerdotem sui vicarium et quasi medicum, cui peccata quasi vulnera ad sanandum delegarentur.

[2] Gietl, Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, p. XXX.

[3] l. c. 35 (1756 C): non vero aliud est Deum peccata dimittere quam aeternam poenam pro ipso debitam relaxare. l. c. 36 (1757 A): neque enim veram cordis contritionem habuisse videtur, et si habuerit, ex hoc tamen quod instituta ecclesiae contemnit, aeternaliter puniendus esse convincitur.

[4] ALKG. I, 612.

[5] Ueber die Tragweite des Einflusses Abälards auf die unmittelbar folgenden Theologen vgl. Mausbach, Apologetisches zur

Von Abälard an beginnt die Scholastik in der Busslehre eine Reihe von Fragen zu erörtern, welche für die dogmengeschichtliche Entwicklung keine tiefere Bedeutung haben, wohl aber mit den vertretenen Theorien innerlich zusammenhingen; so die bis Thomas eifrig erörterte Frage nach der Wiederkehr der Sünde: utrum peccata redeant[1]; der Eifer, mit dem dieselbe in verschiedenstem Sinne vertreten wurde, ist verständlich, wenn wir die Lehrmeinung im Auge behalten, dass zu der in der Reue eingetretenen Rechtfertigung der Wille gehörte, der Beicht und Busse sich zu unterziehen. Was nun, wenn dieser Willensentschluss aufgehoben wurde[2]? Einige andere Fragen hatten ihren Grund in der Nachwirkung der Anschauungen über die alte Bussdisziplin, vermittelt durch patristisches Material, so die Frage nach der Wiederholung der Busse, Einmaligkeit der poenitentia solemnis, über die Vergebbarkeit der Sünde wider den hl. Geist. Es mag genügen, deren hier Erwähnung getan zu haben, weil dieselben für die Durchführung des Sakramentsbegriffes nicht bestimmend, wenn auch eine sozusagen notwendige Begleiterscheinung der Kontroverse waren.

2. Die Sentenzen von Roland und Omnebene.

Neben der in der Epitome und dem Florianer Kodex vorliegenden Bearbeitung der abälardischen Theologie gehören auch die Sentenzen Rolands und Omnebenes der Schule Abälards an; zugleich stehen diese unter dem Einflusse Gratians[3].

1. Roland Bandinelli, später Papst Alexander III., behandelt die Busslehre in seinen wohl während seines

---

scholastischen Reuelehre, Katholik 1897, S. 52; K. Müller, Umschwung in d. Lehre von d. Busse, S. 319—20.

[1] Abäl. Eth. 20 (660 A); Epit. 37 (1758 B).

[2] Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes, Freiburg 1904, S. 70 ff. gibt den status quaestionis und auch den Hinweis auf die Quellenliteratur an. Vgl. Gietl l. c. S. 249 A. 13.

[3] Denifle, ALKG. I, 334 ff. und Gietl, Die Sentenzen Rolands, S. V—XX.

Kardinalates in Rom nicht vor 1150 geschriebenen Sentenzen, während seine kanonistische Summe, Stroma genannt, nur einige rechtliche Bemerkungen darüber enthält. Er gehört mit zu den ersten, welche die Sakramente in der geschlossenen Siebenzahl erwähnen. Die Busse zählt zu den sacramenta necessitatis[1]. Die Wirkungen der Busse müssen auf die beiden Elemente der Sünde, Schuld und Strafe, sich erstrecken. Die Schuld wird im eigentlichen Sinne erlassen in der Reue; Beicht und Bussleistung nehmen daran nur soweit teil, als sie den sichtbaren Erweis der Nachlassung darstellen, penitus aboletur in contritione — in oris confessione et satisfactione remissum monstratur, l. c. S. 248. Zugleich haben Beicht und Busse noch eine weitere Funktion, die Milderung der für die Sünde gebührenden zeitlichen Strafe; denn die kanonische Kirchenbusse tritt an die Stelle der ewigen Strafe[2]. In diesem Sinne ist die Beicht keineswegs unnütz; denn die Busse ist in ihren drei Akten, Reue, Beicht und Genugtuung, ähnlich dem dreimaligen Untertauchen im Taufsakrament; darum wird auch niemand ohne die Beicht die Sünde nachgelassen, ausser im Notfalle (S. 249).

Wie denkt sich nun Roland den Vorgang der Rechtfertigung beim Busssakrament, wenn die Reue schon sündetilgend wirkt? Ganz genau wie bei der Taufe eines schon Gerechtfertigten ist hier culpa und poena auseinander zu halten (S. 203, 247, 251). Eine Verzeihung der Sünde nach der Taufe kann für einen solchen nur den Sinn haben, einmal zu zeigen, dass die Sünden vergeben sind, und den, das noch vorhandene Nachlassungsobjekt, die zeitliche Strafe, wirklich nachzulassen. In diesem Sinne bleibt sowohl der Taufe wie auch der Busse eine objektive Bedeutung. — Roland

---

[1] Gietl, l. c. S. 262.

[2] l. c. S. 248: Oris enim confessio operisque satisfactio sunt certa signa factae remissionis in quibus duobus peccatum, id est poena temporalis debita pro peccato remittitur, id est minoratur. Cum enim quis primo pro commisso homicidio gravissima poena deberet puniri, fit per confessionem et operis satisfactionem, ut tantum septem annorum poena plectatur.

hat in seiner Darstellung die Schlüsselgewalt vom Busssakramente getrennt. Die Verpflichtung zur Beicht legt er nicht näher dar, da er das ‚Confitemini alterutrum‘ nur als exhortatorisch erklärt (S. 248). — In der Erklärung der Worte quodcunque ligaveris scheint er zunächst über Abälard nicht hinauszugehen, gibt aber dazu eine korrekte weitere Lösung (S. 269).

Eigentümlich ist, dass Roland den Lösungsversuch Hugos ganz unerwähnt lässt, obgleich er dessen Werke kennt. Gegenüber den beiden Theorien Abälards und Hugos erscheint Rolands Aufstellung in der Mitte stehend. Die Busse ist in die Sakramentenlehre eingereiht, was die Epitome noch nicht getan; auch für den Sakramentsbegriff ist wenigstens nach einer Seite hin eine objektive Wirksamkeit herausgestellt. Damit ist der extreme Standpunkt Abälards überwunden und wieder eine Angleichung an die ältere Auffassung gesucht, wenn auch nicht im Sinne der Viktoriner.

2. Kurze Zeit nach Roland verfasste Omnebene, sein Zeitgenosse und wohl wie er magister in Bologna [1], einen Abriss abälardischer Theologie [2]. Schon der Titel zeigt, dass es keine selbständige Arbeit sein soll: tractatus et quorundam sententiae collectae ex diversis auctoritatibus mag. Omnebene; tatsächlich lehnt er sich sehr ausgiebig an Fremdes an. Hugo, Gratian, Roland, Abälard sind seine Quellen, die er besonders in dem Abschnitte de poenitentia verwertet [3].

Sonst Abälardianer, bewegt er sich in der Busslehre selbständiger. Auch er stellt wie Roland dieBusse in die Sakramentenlehre hinein und bringt überdies den Abschnitt de clavibus im Zusammenhang mit dieser. Bussbegriff und Bussteile gibt er in wörtlicher Uebereinstimmung mit Hugo (s. s. 6, 10, M. 176, 146). Er soll nun zur wichtigen Frage Stellung nehmen, worin die sündetilgende Kraft der Busse liegt, ob Gott allein, oder

---

[1] Denifle, ALKG. I, 461.

[2] Gietl, l. c. L—LVI; vgl. Schulte, Geschichte der Quellen etc. I, 119, 250. Die hauptsächlichsten Stellen sind abgedruckt bei Gietl, Sentenzen Rolands aus cod. lat. mon. 19134.

[3] Gietl, l. c. LIV.

Gott und der Mensch die Sünde erlässt[1]. Die Fragestellung ist eine schärfere als bei Roland und lässt an Hugo denken. Drei verschiedene Anschauungen weiss Omnebene anzuführen. Nach der einen bedeutet Sündenerlass soviel als Nachlassung der ewigen Strafe, die bereits im Akte der göttlichen Prädestination gegeben ist; nach der zweiten ist Sündennachlassung nichts anderes als göttliche Gnadeninspiration, Einflössung der Bussgesinnung[2]. Es ist klar, dass hier ein Mensch als mitwirkender Faktor nicht in Betracht kommen kann. Darum bringt Omnebene eine dritte Ansicht vor, die auch er im Verlaufe der Erörterung zur seinigen zu machen scheint. Nach dieser ist Gott bald für sich allein, bald durch das ministerium der Priester wirksam[3]. Letzteres aber bewegt sich nicht in der gleichen Richtung wie das göttliche Wirken: homo dimittit peccata i. e. poenam peccati. Damit scheint Omnebene der Anschauung Hugos nahe kommen zu wollen, erklärt aber nicht, in welchem Sinne er hier poena versteht, ob als ewige oder zeitliche Strafe. Statt nun auch wie Hugo die folgende Abhandlung über die Schlüssel für diese Frage fruchtbar zu machen, lässt er sich hier in verschiedenerlei Erklärungen dieser Schlüsselgewalt ein; darunter erwähnt er auch die abälardische, ohne sie zu teilen[4].

Gerade Omnebene zeigt in der Art und Weise seiner Darlegung, wie schwer es den mittelmässigen Geistern gelingen wollte, die klare Stellungnahme zu finden; gleichwohl hat er weder das subjektive noch das objektive Moment preisgeben wollen, ja anscheinend eine Verbindung mit der Richtung Hugos gewinnen wollen.

---

[1] f. 200 utrum ex quo est vere poenitens sit peccatum remissum?

[2] f. 203: die Stelle ist abgedruckt bei Gietl l. c. S. 247 A.5.

[3] l. c. Per se ideo dixi, quia quandoque inspirat bonam voluntatem sine adminiculo alterius, per alium, quia quandoque per ministerium sacerdotum, ut quando pueri baptizantur et quando per praedicationem aliquorum quidam poenitent.

[4] Gietl, l. c. S. 268 A. 27.

§ 6. Die Schule der Kanonisten seit Gratian.

1. Gratians Dekret.

In der Mitte des 12. Jahrhunderts bestand neben den blühenden theologischen Schulen in Paris eine hervorragende theologisch-kanonistische Schule in Bologna. Charakteristikum derselben ist die Erscheinung, dass in ihr sowohl die eigentliche Theologie als insbesondere das kanonische Recht eine Pflegestätte fand[1], dass insbesondere die Busslehre auf lange Zeit hinaus in den Kreis der canones gezogen wurde. Die Methode war im Grunde genommen die abälardische; schon der Titel des grundlegenden Werkes Gratians concordantia discrepantium canonum scheint nach dem Prinzip Abälards gewählt und besagen zu sollen, dass die verschiedenen Widersprüche früherer und späterer canones aufgelöst werden sollen[2]. Neben gelegentlichen Aeusserungen von der Busse kommt für die Darstellung der Busslehre Gratians vor allem in Frage causa XXXIII q. 3 de poenitentia[3] in 7 Distinktionen.

Die kirchliche Busse zählt zu den eigentlichen Sakramenten gerade so wie die Eucharistie[4]; darunter ist nach dem Wortlaut und der ausdrücklichen Erklärung einiger Kanonisten nun in erster Linie die öffentliche Busse zu verstehen, die ja ihrer Natur nach viel mehr das öffentliche Recht berührte als die Privatbusse. Allein wenn von den Bestandteilen der Busse, Reue und Beicht, die Rede ist, dann wird in der Sache der Unterschied beider Bussformen nicht mehr hervorgehoben, die Anforderungen an den einzelnen waren abgesehen von der Oeffentlichkeit des Bekenntnisses und der Bussverrichtung beiderseits die gleichen. Darum wirft Gratian ohne weiteres die Frage auf, ob

[1] Denifle, ALKG. I, 621.

[2] Denifle, ALKG. I, 619.

[3] Hier zitiert nach ed. Friedberg, Corpus Juris Canonici, Tauchnitz-Lipsiae 1879.

[4] c. 39 C. 24 q. 1 (p. 982) Gratian: alia vero sacramenta, ut sacri corporis et sanguinis Domini, excommunicationis vel reconciliationis, si ab haereticis vel catholico non sacerdote ministrantur, vel nullum vel letalem habebunt effectum.

die sündetilgende Kraft in der Reue allein, abgesehen von Beicht und Genugtuung zu suchen sei[1]; denn hier standen sich nicht bloss die Autoritäten der Schulen seiner Zeit, sondern auch Aeusserungen der hl. Väter, Aussprüche der Kanones in scheinbarem Widerspruch gegenüber. Gratian hat sich die Mühe genommen, das ganze ihm erreichbare patristische Material zu sammeln und führt nun von Kap. 1—37 die Autoritäten auf für die Anschauung, dass die Sünde in der Reue allein schon vergeben werde; dabei nimmt er verschiedentliche Male[2] Stellung zur Tragweite dieser Anschauungen: alttestamentliche Schriftstellen, besonders Ezechiel 33, 12, Joel 2, 12, Zachar. 1, 3, die patristische Erklärung der Lazaruserweckung, theologische Gründe aus der Gnadenlehre sprechen für die Theorie der sündetilgenden Kraft der Reue; die Beicht ist damit nicht ausgeschlossen; sie hat sakramentale Bedeutung[3]; ähnlich wie die circumcisio Abrahams, ist sie zwar signum der Rechtfertigung, aber nicht causa.

Von Kap. 38—89 berichtet Gratian über die entgegengesetzte Meinung mit Aufgebot eines ähnlichen Traditionsstoffes wie im ersten Teile, dass nämlich ohne mündliches Sündenbekenntnis und ohne Busswerke Sündenvergebung nicht stattfinde. Wieder gibt er auch hier die Tragweite der Beweispunkte zu und schon äussert er die Ansicht, die Autoritäten der ersten Reihe müssten anders interpretiert werden[4], überlässt aber schliesslich das Urteil dem Leser[5].

---

[1] C. XXXIII, q. 3 d. 1 (p. 1159): Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere.

[2] c. 30 (1165), c. 34 (1166), c. 35 (1167).

[3] c. 37 (1167) Gratian: fit itaque confessio ad ostensionem poenitentiae, non ad impetrationem veniae; sicut circumcisio data est Abrahae in signum justitiae, non in causam justificationis, sic confessio sacerdoti offertur in signum veniae acceptae, non in causam remissionis accipiendae.

[4] c. 87 (p. 1184).

[5] c. 89 (1189): Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia confessionis et satisfactionis nitatur, in medium breviter proposuimus. Cui autem harum potius adhae-

Man hat vielfach das Verfahren Gratians getadelt als habe er die Beichtpflicht in Frage gestellt, oder man hat in ihm gar einen Gegensatz zur späteren kirchlichen Lehre gefunden[1]. Beides ist unrichtig; denn genau besehen, will Gratian zu dem Problem Stellung nehmen, das die Zeittheologie aufgeworfen hat, wohin die sündentilgende Kraft des Busssakramentes zu verlegen sei, in die Reue allein oder auch in die Beicht. Die Schlüsselgewalt stand nicht im mindesten in Zweifel, da doch die Handhabung derselben bei Erklärung des Unterschiedes von feierlicher und privater Busse dem Bischof bezw. Priester zuerkannt wird[2]. Nur der Kanon aus Theodors Poenitentiale[3], den sich Gratian zu eigen macht, könnte unklar wirken, ist aber nach der Methode der ganzen Abhandlung zu bewerten[4]. — Dass es sich um das Problem im angegebenen Sinne handelte, beweisen die Ausführungen Gratians in der nächsten Distinktion über das Verhältnis von caritas und Sündenvergebung[5]. Ohne caritas kann dem Erwachsenen die Sünde nicht nachgelassen werden, ohne dass damit aber vollendete Liebe gefordert wäre; denn die Liebe ist einer graduellen Steigerung oder Minderung fähig, und es ist daher die Busse nur dem zu verweigern, der in der Sünde verharrt[6].

Von Gratian ab macht sich in der Busslehre die Autorität des pseudo-augustinischen Traktates de vera et falsa poenitentia geltend; eigentümlicherweise zeigt sich dieselbe nicht so fast in der Betonung der Wir-

---

rendum sit, lectoris judicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes et religiosos viros.

[1] Berardi III, 423; Pesch, prael. de poen. p. 162; vgl. Heiner, AkKR. 83, 457 gegen Hoensbroech; Lea l. c. I, 135.

[2] C. XXVI, q. 6 (1036).

[3] In Wirklichkeit can. 33 Conc. Cabill. II (anno 813), Mansi XIV, 100 (ed. Friedberg 1189).

[4] Vgl. Natalis Alexander, De sacramentali confessione, thesaur. theol., Venet. 1763, XI, p. 283.

[5] Di. 2 c. 1 (1190) Gratian: sine caritate nulli adulto peccatum remittitur; non autem habet caritatem, qui aliquando peccaturus est criminaliter.

[6] Di. 2 c. 49; vgl. C. XXVI q. 7 (1043).

kungen der Beicht, sondern in anderen Punkten, z. B. Laienbeicht, und auch da in solchen, die mehr die moralische und disziplinäre Seite der Beicht betreffen. Im Grunde genommen hat Gratian für die ganze kommende Scholastik in unserer Frage das patristische Material geliefert [1]; die Sententiarier wie die späteren grossen Summisten haben aus dieser Fundgrube geschöpft und den Stoff dialektisch verarbeitet; gegenüber diesen kamen jedoch die Kanonisten im grossen ganzen über Gratian nicht weit hinaus, solange sie sich überhaupt in ihren Werken mit der Theorie der Busse befassten.

2. Die Glossatoren des gratianischen Dekretes.

1. Die Behandlung der Busslehre in der Dekretistenliteratur dauerte bis über das 12. Jahrhundert hinaus fort. Entsprechend dem Charakter der summa oder glossa fand allerdings die Erörterung in gedrängter Kürze statt, aber sie gibt nicht selten einen bemerkenswerten Aufschluss über die Nachwirkung der jeweils vertretenen Theorie. So übt schon der erste Kommentator und Schüler Gratians, Paucapalea, dessen Summe Ende oder Mitte der vierziger Jahre des 11. Jahrhunderts fällt [2], eine gewisse Kritik an der Ansicht seines Meisters. Er hebt die hauptsächlichsten Autoritäten aus Gratian für und wider die Frage, ob die Sündenvergebung in der Reue ohne Beicht stattfinde, heraus, will sich aber auf eine Kontroverse nicht einlassen, sondern erklärt rundweg [3]: in der Reue werden

---

[1] Hier gilt, was Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik (Tübingen 1859 I², 218 A. 2) sagt: Die Scholastik „setzt die äussere Wahrheit des kirchlichen Dogma, seine Uebereinstimmung mit dem Glauben der Kirche von Anfang an geradezu voraus und verwendet ihre ganze Kraft auf die wissenschaftliche Erkenntnis der inneren Wahrheit des Glaubens. Die ihr unmittelbar vorhergehende Periode hatte umgekehrt das meiste Gewicht auf die Sammlung der patristischen Zeugnisse und hiermit auf den Traditionsbeweis gelegt."

[2] Schulte, Summa des Paucapalea in decret. Grat., Giessen 1890; ders., Geschichte der Quellen I, 109.

[3] Summa S. 132: Nos autem tantarum copiam auctoritatum hinc inde contractantium fastidientes hujusmodi controversiam ita determinamus: Sola cordis contritione dimittuntur peccata, si con-

die Sünden vergeben, wenn keine Zeit zur Beicht und zur Genugtuung ist; wenn die Beicht geschehen kann, dann erfolgt eine Vergebung durch Reue allein nicht.

Auf demselben Standpunkt steht eine Summe eines unbekannten Kanonisten [1], der gleichfalls die Frage mit der Bemerkung schliesst: ex his apparet, quod sine confessione oris et satisfactione operis non remittitur peccatum.

2. Ausführlich und teilweise mit selbständigen Ideen bietet Rufinus in seiner Summa decretorum [2] die Busstheorie; sie fällt nach Schulte in das Jahr 1156, nach Singer in die Jahre 1157—59; nach letzterem (C. XIV) ist es sehr wahrscheinlich, dass Rufin die Sentenzen Rolands vor sich hatte; auffällig ist Hugo benützt, dagegen der Lombarde wahrscheinlich nicht.

Rufin hat einen ziemlich klaren Sakramentsbegriff: veritas sacramenti und virtus sacramenti sind sakramentale Wesensmerkmale; er kennt sacramenta dignitatis tantum, z. B. Priesterweihe, necessitatis, wie die Taufe, und necessitatis et dignitatis, wie die Eucharistie [3]. Da er die Busse in Parallele stellt mit der Taufe, so gehört ihm dieselbe offenbar zu den heilsnotwendigen Sakramenten; jedoch nur die poenitentia solemnis fällt unter diesen Sakramentsbegriff [4]; er sieht nämlich denselben nur in der öffentlichen Busse gegeben; in der Nichtwiederholbarkeit tritt ihr Charakter analog der Taufe zutage. Wohl hat hier wie in der privaten Busse eine impositio manuum

---

fitendi ore tempus non habuerint . . . dicimus etiam, quod peccata non dimittuntur sola cordis contritione, si tempus poenitendi et satisfaciendi habet.

[1] Schulte, Decretistarum specimen e libro Gottwicensi, Giessen 1868.

[2] Ausgaben: Schulte, Die Summa Mag. Rufini zum Decretum Gratiani, Giessen 1892; beste Ausgabe: Singer, Summa decretorum des mag. Rufin, Paderborn 1902.

[3] C. 1 q. 1 c 30 (ed. Singer S. 209).

[4] De poen. di. 3 (Singer S. 502, Schulte S. 437) solemnis (poenitentia) vero quia sacramentum est, ideo etiam quoad factum non est repetenda, licet quarundam ecclesiarum consuetudine frequentissime reiteretur.

statt, aber trotzdem ist letztere nicht als Sakrament zu bezeichnen, eben weil sie wiederholt werden kann[1]. Die Sonderanschauung, die Rufin äussert, begegnet uns noch öfter und hat ihren Grund teils in der Unklarheit des Begriffes Sakrament und Sakramentale, teils in der Absicht, das signum efficax des Busssakramentes zu eruieren[2]. Wenn aber von der Ausübung der Absolutionsgewalt die Rede ist, wird dieser Unterschied nicht weiter betont, und gesagt, Sündenschuld kann auf dreifache Art vergeben werden: per auctoritatem, per ministerium, per administrationis meritum[3]. Das Bussproblem bildet auch für Rufin die Frage nach der sündetilgenden Kraft der Reue; dieselbe wird bejaht; in der Reue vollzieht sich die Sündenvergebung[4]; dieselbe aber ist fast null und nichtig, wenn bei gegebener Gelegenheit nicht die Beicht folgt. Das ist sozusagen opinio communior der Zeittheologen. Rufin lässt sich kurz auch in die theologische Spekulation nach dem Zustandekommen der contritio ein; selbe muss, um heilskräftig zu sein, zur Furcht auch die Liebe haben[5]; der Grad der Liebe kann sehr verschieden sein, wie die Stadien der Entwicklung vom Samen zur reifen Frucht[6].

---

[1] c. 74 C. 1 q. 1 (ed. Schulte S. 188, Singer S. 216): impositio manuum . . . si sit publica, est sacramentum et convenit tantum episcopis . . . si vero sit privata, non est sacramentum et convenit etiam presbyteris . . . si sit publica, non reiteratur, quia est sacramentum; si fuerit privata, reiterari potest.

[2] Vgl. später Praepositinus.

[3] c. 39 C. 1 q. 1 (Schulte S. 185, Singer S. 212) per ministerium ut omnes, boni et mali sacerdotes intra ecclesiam, qui id ministerium exhibent, in quo remittitur peccatum . . . per ministrantis meritum, ut solummodo boni sacerdotes.

[4] De poen. 1 (ed. Schulte S. 437, Singer S. 501) nostra vero et plurimorum, immo prope omnium sententia haec est, ut in sola cordis contritione peccata dimittantur, quae tamen remissio infructuosa et quasi nulla judicabitur, si parata copia sacerdotis et temporis oris confessio non sequatur.

[5] De poen. 7 (ed. Singer S. 503): poenitentia salubris erit, si cum timore admixtam dilectionem habet; inutilis autem, dumtaxat metu districti judicii sine caritate poeniteatur; sine dilectione namque timor nonnisi poenam habet.

[6] De poen. 2 (ed. Singer S. 502).

Rufin hat ohne Zweifel den Versuch gemacht, sich eine klare Anschauung der sakramentalen Busse zu verschaffen; wenn er die sakramentale Wirksamkeit in die Reue verlegt, so gibt er nicht zu verstehen, welch inneren Grund die Verpflichtung zur Beicht hat, die er so nachdrücklich hervorhebt. Bei der Frage nach der Art und Weise der Rekonziliation todkranker Exkommunizierter [1] lässt er eine indikative Absolutionsformel einfliessen.

3. Wörtlich hat Johannes Faventinus [2] diese Theorie Rufins in seinen Kommentar zu Gratians Dekret herübergenommen. — Kurz erwähnt der Summist Stephan von Tournay († 1202) die Kontroverse in der Busslehre [3]. Durch Reue allein erfolgt Vergebung, wenn keine Möglichkeit der Beicht vorhanden ist; wer die Beicht nicht nachholt, hat nach der einen Anschauung überhaupt keine Vergebung erlangt, nach der Meinung anderer fällt er in die Sünde zurück.

Mit der Bemerkung den weitläufigen Traktat anderweitig behandeln zu wollen, verlässt er die Busslehre. Dieselbe Angabe macht Huguccio in seinem Kommentar zum Dekrete [4], hat aber auch wirklich einen eigenen Kommentar über die Busslehre geschrieben; er ist uns allerdings nur mehr erhalten, soweit er im Apparatus des Archidiaconus verarbeitet und mit Huguccios Sigle versehen ist. In der Frage nach der Wirksamkeit der Reue spricht er sich dahin aus [5], eine wahre contritio mit dem Vorsatz der Beicht

---

[1] C. XXVI q. 7 (Singer S. 428; Schulte S. 380).

[2] Bischof von Faenza † 1190; Nach Maassen, Wien. Sitz.-Ber. 24, 26, ist der commentarius kaum vor 1171 vollendet worden. Erhalten in cod. lat. mon. 3873.

[3] Summa über das decretum Gratiani ed. Schulte, Giessen 1891: c. 33 (S. 246): qui non habent tempus confitendi, sola cordis contritione peccati remissionem consequuntur; qui tempus habent et non confitentur, secundum quosdam non secuti sunt remissionem, secundum alios recidunt in ipsum.

[4] Cod. lat. mon. 10247, fol. 264 b: hic intitulatur III. q. in qua prolixius tractatum interserit de poenitentia, qui quia specialem exigit laborem, ei ad praesens supersedeo.

[5] Glossa ordinaria in decret. (ed. Venet. 1605) I, p. 1553: H dicit sola cordis contritione peccatum dimitti adulto cuilibet, si vere conteritur et proponit ab aliis abstinere et illud confiteri et de

und Genugtuung sei sündetilgend; die Sünde kehre nicht zurück infolge Vernachlässigung dieses Vorsatzes, aber durch Uebertretung des positiven Gebotes der Beicht und Genugtuung sündige man tödlich. Der Beicht kommt eine Bedeutung zu als einem Akte der Demut und Satisfaktion gegenüber der kirchlichen Gemeinde.

Die Busse ist sonach ein Heilsmittel nach der Taufe [1].

4. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts hatten sich die canones als selbständiger Zweig von der eigentlichen Theologie losgelöst; auch die Busstheorie verliert deshalb bei den Kanonisten an Interesse. Es wird nur noch der eigentliche Rechtsstoff behandelt, wie z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis [2], und schliesslich findet der theoretische Gesichtspunkt seinen bleibenden Ausdruck in den Erklärungen der glossa ordinaria von Teutonicus Zemeka († 1243 oder 1246) und den Ergänzungen des Bartholomäus von Brescia († 1258). Hier werden die verschiedenen Theorien über das Verhältnis der contritio zur confessio aufgeführt, die im Verlauf der Frühscholastik vertreten wurden; auch die Faktoren des Rechtfertigungsprozesses, wie sie von Peter von Poitiers an Eigentum der Scholastik werden, finden Berücksichtigung [3]; der Sakramentsbegriff der Busse wird nach den Elementen reatus und poena präzisiert, indem der contritio-poenitentia interior die Tilgung der Schuld, den Akten der Beicht und Genugtuung die Aufgabe zugeschrieben wird, den Menschen mehr und mehr zu reinigen [4]. Zum letzten Male findet sich auch die von früheren Kanonisten vertretene Anschauung, die Sakra-

---

illo satisfacere secundum judicium ecclesiae, etsi nunquam sequatur oris confessio vel operis satisfactio; peccatum tamen jam dimissum non redit, sed peccat mortaliter, si potest juxta praeceptum Ecclesiae confiteri et opere satisfacere et non satisfacit.

[1] l. c. p. 1587: prima tabula est navis, secunda tabula est scapha, qua in naufragio periculum vitatur. Vgl. l. c. p. 1189.

[2] ed. Laspeyres, Ratisbonae 1860, verfasst vor 1198. Vgl. lib. V, tit. 33, S. 269.

[3] Glossa ordin. I, p. 1554.

[4] l. c. 1566, 1567.

mentalität komme nur der feierlichen Busse zu[1]. Schliesslich wird die Frage nach der Einsetzung der Busse und Beicht mehr von einer Tradition der allgemeinen Kirche, als von einer direkten Autorität des alten oder neuen Testaments herrührend bezeichnet, einer Tradition, welcher verpflichtende Kraft zukommt, wie einem Gebote[2].

So bietet die Behandlung der Busslehre in diesem Zweige der theologischen Literatur ein lebhaftes Bild der schwankenden Theorie. Die Busse soll nach der traditionellen Anschauung als sakramentaler Akt festgehalten werden.

Kommt dieser Charakter den beiden Arten, der poenitentia solemnis und privata in gleicher Weise zu? Wir sahen, einige trugen kein Bedenken, für letztere den Sakramentsbegriff abzuschwächen, der nach zeitgenössischer Theorie mehr in der feierlichen Busse hervortrat. Dabei aber wurde ebenso entschieden das sündentilgende Element in die Reue verlegt, als nachdrücklichst an der Beichtpflicht festgehalten.

§ 7. Die Viktoriner.

1. Hugo von St. Victor († 1141).

Die Stellungnahme der traditionellen Theologie zu dem neuen Bussproblem blieb nicht aus. Hugo von St. Victor[3], der selbst in der Schule Abälards gewesen, suchte den Zusammenhang mit den überlieferten kirchlichen Anschauungen zu gewinnen und vor allem den sakramentalen Charakter der Busse zu wahren. Das war ihm in höherem Grade möglich als Abälard auf Grund seiner tiefrealistischen Auffassungsweise vom Werke Christi; als geistiges Haupt steht der Gottmensch in Beziehung zur Menschheit, eine organische Lebensvermittlung vollzieht sich in den Sakramenten der

---

[1] l. c. p. 1634, vgl. p. 499 zu manus impositio wird die Ansicht Rufins aufgenommen.

[2] l. c. 1677.

[3] Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor, Paris 1895.

Kirche[1]. Bezeichnend für seine Gesamtanschauung ist schon der Titel seines grössten Werkes de sacramentis, und der Gedanke, die Person des Gottmenschen selbst als höchstes Sakrament zu charakterisieren[2].

Hugo ist der erste Theoretiker einer geschlossenen Sakramentenlehre. Sein Sakramentsbegriff ist allerdings noch so weit, dass er in dem Hauptwerke de sacramentis eine grosse Reihe von Sakramentalien unter diesem Namen begreift; immerhin treten die eigentlichen Sakramente auch hier schon in den Vordergrund. Vollends in der Summa sententiarum[3] zählt er sechs Sakramente im engeren Sinn. Zu den heilsnotwendigen Sakramenten gehört auch die Busse[4]. Hugo fühlt bereits die Notwendigkeit, die Wirkungen des Sakramentes nach den Faktoren Deus, gratia, sacramentum und minister zu bestimmen[5], und legt diesen Gedanken auch teilweise seiner Busslehre zugrunde. Zunächst gilt seine These der Einsetzung des Busssakramentes im neuen Bunde, sowie dem Bestande desselben im alten. Den inneren Grund für das Sündenbekenntnis im neuen Bunde sucht er in der gottmenschlichen Tätigkeit Christi selbst[6]; wie dieser nicht

---

[1] Bach, Dogmengeschichte d. MA. II, 363.

[2] Mausbach, Katholik 1897, S. 115.

[3] Die Kontroverse bezüglich der Authentizität der Sentenzensumme neigt sich allmählich entschieden zugunsten Hugos. Seitdem sie von Denifle (ALGK. III, 634) eingeleitet wurde, ist sie in ihrem Umfange zuerst von Gietl (Sentenzen Rolands, S. XXXIV ff.) klargelegt worden; auf Grund dieser Untersuchung hielten verschiedene Spezialarbeiten an der Autorschaft Hugos fest, z. B. Hilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor; Baltus, Dieu d'après Hugues de Saint-Vict. (Rev. Bénédict. XV, 109s., 200s.); Kaiser, Pierre Abélard critique, Fribourg 1901; Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor (1906). Die gegenteilige Ansicht des P. Portalié im Dict. Theol. cathol. I, 53—54 erfährt eine gehalt- und massvolle Kritik durch Roch de Chefdebien in Revue Augustinienne VII (1908), 529—560.

[4] Hug. s. s. 6, 10 (M. 176, 146 C): sacramentum poenitentiae redeuntibus ad Deum semper est necessarium.

[5] d. s. I, 9, 4 (323 B).

[6] d. s. II, 14, 1 (551 C): Propterea autem voluit accipere aliquando in humanitate, quod semper habuit in divinitate, uti vicino homini appropinquaret in eo, quod hominis erat, et in eo ipso quod hominis erat, homini exhiberet, quod Dei erat ... (551 D): Deinde

BX 2260
.S4
SCHMOLL
Die Busslehre der
Fruhscholastik
351477